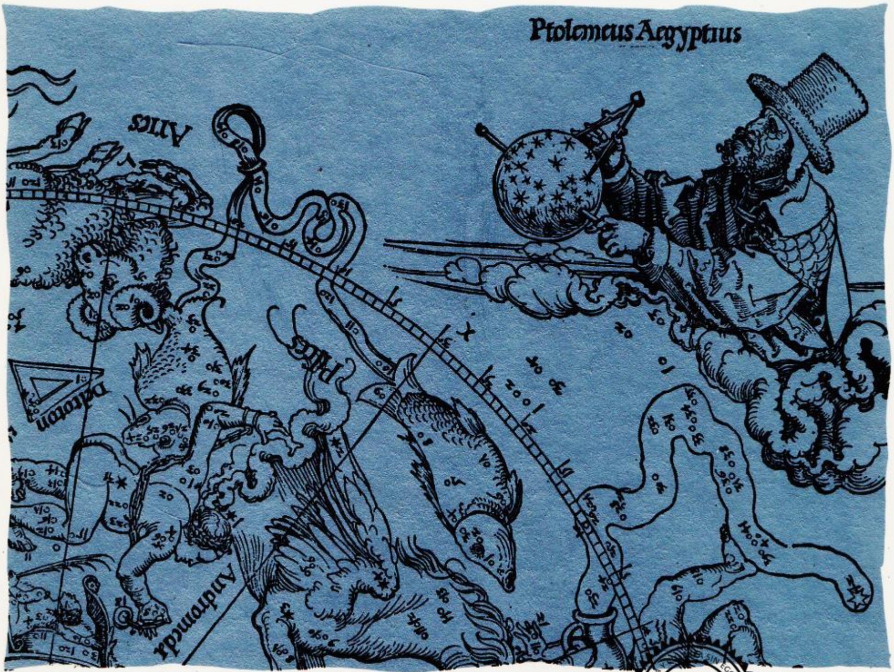
Colección
EL SABER
Y LA CULTURA

Cristóbal
Holzapfel

SER Y UNIVERSO



EDITORIAL UNIVERSITARIA

BIBLIOTECA

cia del universo material, de la materia misma, es de orden espiritual. Hasta qué punto esto induce a sentar una equivalencia entre universo y Dios, qué representaría esa espiritualidad, es una cuestión que tendría que ser dilucidada en la Parte Teológica.

4

Aquí interesa considerar otro aspecto de la relevancia de esta relación afín entre ilimitación y espiritualidad. Este aspecto se refiere a que con ello se gana una nueva concepción de la ilimitación. Con la finalidad de llegar a ella, corresponde partir por el planteamiento de un problema: se ha sostenido que lo ilimitado confiere a cada ente su limitación. ¿Cómo se puede explicar esto? ¿No redunda ello en una contradicción? Aparentemente no, ya que en la historia de la filosofía se presentan numerosos modelos de pensamiento que no son precisamente contradictorios, de acuerdo a los cuales lo propio o esencial de un ente o de los entes en general, proviene justamente de un principio de carácter contrario: piénsese en el motor inmóvil, que siendo inmóvil, es a la vez motor y mueve el mundo, o como en Platón, la idea, que siendo eterna y universal, determina el ser de las cosas perecibles y particulares, en la medida en que estas últimas participan de aquellas. Es así como el universo puede parejamente manifestar su ilimitación en lo que es contrario a ella, en la limitación de los entes singulares: el universo es de este modo ilimitación de los entes limitados.

Mas, esto no puede implicar que la ilimitación resulte aditivamente al modo de una mera suma sin fin de entes limitados, sino que ella es, antes bien, lo originario, el principio que determina el ser de los entes limitados. La espiritualidad de la ilimitación descubre, justamente, una independencia de la ilimitación, pero no una tal que signifique que pueda ser algo sin los entes limitados. Esa independencia, que hay que comprender primero en términos generales concernientes a la ilimitación en cuanto tal, se refleja en la dirección temporal de la ilimitación: la eternidad. Ella no debe ser pensada únicamente en relación a una serie sin fin de momentos pasados, presentes y futuros, esto es, la eternidad entendida en términos puramente negativos como el tiempo que no deja de transcurrir. Al contrario, la eternidad guarda su independencia frente a lo temporal. Ella exije una plenitud permanente de sí misma y es así en un instante pasado, presente y futuro, o de acuerdo a un término semánticamente vigente desde Parménides: ella es el *nunc stans*, el ahora estante que persiste siempre. La relación en que se encuentra la eternidad con el tiempo eterno, que se "trifurca" permanentemente en pasado, presente y futuro —tiempo escindido en esas dimensiones que caracteriza la perecibilidad de los entes singulares—, se aclara en el sentido de que es precisamente la eternidad propia de la ilimitación la que se despliega en ese tiempo escindido.

De modo similar habrá que referirse a la dirección espacial de la ilimitación: la infinitud. También esa infinitud tendría que ser para sí y en sí algo plenamente dado, aunque —al modo de la eternidad del *nunc stans*— nunca dado en

esa plenitud para el hombre y para ningún ente en particular, sino sólo como fragmento espacial, tal vez enorme, pero siempre parcial. Por otra parte, así como espacio y tiempo están indisolublemente unidos (Einstein), así también eternidad e infinitud se unen configurando el devenir universal, que es uno solo, que se despliega témporo-espacialmente.

5

La espiritualidad universal es, además, la clave para comprender la inserción del mundo en el universo. El gestor del mundo es el hombre que se definirá en la Parte Antropológica en función de que es un ente que existe en un universo ilimitado al cual está abierto; mas precisamente, él es proyección ilimitable. Por ahora corresponde aún adelantar que esa esencia humana es de orden espiritual: su pensar, crear y hacer, están plasmados de espiritualidad. No sólo lo que piensa o imagina el hombre —fantasías, valores, números, ideas—, sino también los productos técnicos tienen su origen en la espiritualidad, aunque tal vez menos elevada y ceñida a lo práctico. Lo ilimitable de su ser proyectante induce a que, si bien el mundo tiene límites, éstos son siempre abiertos —y abiertos precisamente hacia el universo—. La espiritualidad universal tendría así un médium, un ente que está abierto a ella, que quizás en el investigar científico, pensar filosófico, crear artístico, orar religioso, podría ser "oída". No obstante el mundo en términos materiales es casi igual a nada —porque cualquier porción del universo ilimitado será asintóticamente igual nada—, sin embargo, en lo espiritual, mundo y hombre son el medio por el que la espiritualidad se revela. Esa revelación, en tanto, corresponde a la espiritualidad universal ilimitada, es inevitablemente mínima —por lo pronto inalcanzable para el conocimiento humano—, por lo cual a ella le acompaña el momento parejo del retiro, de la permanencia en sí misma.

Revelación y retiro han sido pensados por Heidegger para caracterizar la relación del ser con los entes, y particularmente con un ente señalado, el "ser-ahí" (el hombre). De acuerdo a su pensamiento tardío, la diferencia ontológica entre el ser y los entes[19] se muestra en el destino del ser (Geschick des Seins), en que a la vez que el ser permanece en el retiro (Entzug), se revela (sich offenbart) en cada época histórica, determinando el ser de lo ente, sea como creatura del creador, como objeto de la ciencia físico-matemática o como lo "estante" (Gestell) de la técnica en la Era Contemporánea.

En comparación con esta explicación, la distinción ontológica del universo sobre lo ente no se presenta como una proyección histórica, según la cual la limitación de lo ente sería una de las formas en que se revela el universo ilimitado. Por su parte, la ilimitación no equivale a un modo entre otros de definir el ser, que se manifestaría en una cierta época. Al contrario, el ser, en tanto plenitud de lo ente —que es el universo—, que no puede ser encerrado por un límite, es esencialmente ilimitado, sin que la ilimitación como definición esencial del universo pudiera modificarse históricamente.

6. CRÍTICA AL "PRINCIPIO DE NO-REGRESIÓN AL INFINITO"

Se podría enarbolar en contra de las demostraciones de la ilimitación y consecuente espiritualidad universal el principio aristotélico de "no-regresión al infinito", que principalmente sirve para probar la existencia de Dios. En las formulaciones de este principio se advierte un prejuicio filosófico relativo al infinito, en el sentido de un rechazo de antemano y sin justificación clara de que pudiera haber una serie infinita de estados en el cosmos: "Es evidente que existe un primer principio y que no existe un número infinito de causas en los seres, ni concebidas en una cadena ilimitada, ni concebidas como una colección de causas diversas"[20]. Pero esta "evidencia" es sólo aparente. Su explicación está en que todo lo conocido, lo observable, es limitado en el espacio y en el tiempo. Aristóteles invoca a lo más, como explicación de la imposibilidad de la infinitud cósmica, una razón gnoseológica (como lo hará más tarde Kant en las antinomias): que de este modo sería imposible el conocimiento: "El pensamiento requiere de un punto de parada para entender" (op. cit., 994 b). Pues bien, ciertamente que el conocimiento de un universo infinito es imposible, pero esto no significa que el conocimiento acotado de cada ciencia, más aún el conocimiento del mundo, sea imposible. Además, si bien el universo no es cognoscible, sin embargo es pensable, y ese pensamiento sobre su esencia se desarrolla aquí.

La trascendencia histórica del "principio de no-regresión al infinito" es vastísima. El es el eje de las tres primeras pruebas de la existencia de Dios (la prueba cosmológica)[21] de Tomás de Aquino. En el sentido de la prueba de la contingencia —no puede haber una serie infinita de entes contingentes, y por lo tanto debe haber un primer ente necesario (tercera prueba de Tomás de Aquino)—, toca a la demostración de Leibniz, y se presenta en la cuarta antinomia de Kant. A su vez Kant critica la prueba cosmológica, en tanto en cualquiera de sus versiones se acomete un salto de la esencia a la existencia[22]. Pero, el problema, a mi juicio, no radica tanto en este salto de lo meramente pensado a lo supuestamente existente, sino fundamentalmente en concluir en la existencia de un ente separado de la serie infinita de estados cósmicos, y por consiguiente trascendente al cosmos. De lo condicionado y contingente se pasa a un in-condicionado absoluto completamente separado.

En razón de ello, el argumento para fundamentar lo incondicionado sí se justifica al arrancar de la plenitud de los entes que en general son efectivamente condicionados y contingentes, y fuera de ella no hay nada, para concluir sosteniendo que esa plenitud universal del ser necesariamente no podría estar condicionada por nada anterior —porque ello no lo hay— y es por eso también absoluta. En otras palabras, si, digamos no el universo, sino X es algo fuera de lo cual no hay nada, entonces X sería no sólo necesariamente ilimitado, sino con igual necesidad, absoluto, porque no dependería de nada para ser el que es. Y sabemos ya, ese X es el universo.

Este razonamiento es en importante medida coincidente con el argumento de Spinoza, siguiendo el cual él concluye en el ser de una única sustancia divina, absoluta y universal[23]. Ello da expresión a un panteísmo, pero más precisamente a un pan*en*teísmo, en el sentido de que todo está en Dios. A su vez con ello se tematiza una epifanía —una proveniencia del cosmos de Dios y a la vez Dios siendo el cosmos, al modo como aparece esa epifanía en el *De Divisione naturae* de Juan Scotus Eriugena: salida del cosmos de Dios y vuelta del cosmos a Dios[24].

Si bien se da esta coincidencia entre el panteísmo y la concepción de la espiritualidad universal, hay que advertir que, de acuerdo a esta última, a lo más se puede llamar divina a la espiritualidad en el sentido de lo sublime, pero eso no equivale a nombrar y menos des-cubrir a Dios. Pero me atrevería a decir más aún: tampoco en las doctrinas panteistas ni en general en la Filosofía se trata sobre Dios, menos todavía en las "pruebas de la existencia de Dios", sino en rigor de algo nombrable como divino. Es claro que los filósofos arriba nombrados pertenecen al amplio campo de la filosofía cristiana, y sobre la base de una fe seguramente vivenciada a fondo, buscan con el apoyo de la razón mejor alcanzar a Dios. Pero esa intención no basta. En sentido estricto, el Dios-persona judeo-cristiano queda inevitablemente fuera de esas doctrinas como de toda filosofía cristiana, que no puede sino estar construida sobre una base racional. En atención a esto, Kierkegaard es quien hace ver con lucidez el abismo impasable entre razón y fe[25]. Heidegger completaría esa conmovedora reflexión con su afirmación de que la filosofía cristiana es un "hierro de madera"[26].

Por otra parte, cabe reconocer que las objeciones al panteísmo en el sentido de mundanizar a Dios tienen peso, aunque de acuerdo a lo dicho arriba, habría que hablar más bien de una mundanización de lo divino. Pero esas objeciones no tocarían a la concepción de la espiritualidad universal, si se tiene presente la distinción entre mundo y universo. Si bien el universo es los entes, es inmanente a ellos, por otro lado, trasciende infinitamente al mundo. El hombre y su inmenso mundo no son nada más que infinitesimales en comparación con la ilimitación y junto con ello, con la espiritualidad universal divina. No se trata por lo tanto de mundanizar, sino de universalizar lo divino, reconocerlo así en su infinita y eterna vastedad abisal. Pero, se trata también de ver lo divino en su misterio, que a su vez es el misterio del ser, el misterio del universo y por supuesto de nosotros mismos. La mundanización, cosificación y consiguiente rebajamiento habría que reservarla entonces a toda manipulación que ofende al misterio divino insondable y hace de Dios un ídolo.

DESARROLLO
La esencia del Universo

CAPÍTULO I
Esclarecimiento del concepto de ilimitación desde la tradición

El pensamiento de la ilimitación tiene un vasto fondo tradicional y se ha destinado gran esfuerzo a su esclarecimiento. Corresponde entonces a continuación destacar hitos de él y analizarlos en su alcance y significación.

7. EL ’άπειρον DE ANAXIMANDRO

1

Anaximandro sostiene que lo ilimitado es el principio de lo ente: ’V...’αρχὴν···εἴρηκε τῶν ’όντων τὸ ’άπειρον. "Comienzo y origen de las cosas que son es el *apeiron* (lo indeterminable - sin límite)" (tr. m.)[27]. Y continúa: ’εξ ‘ῶν δὲ ‘η γένεσισ ’εστι τοῖσ οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰσ ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ’αλλήλοιο τῆσ ’αδικίαν κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν· "Mas de donde es a las cosas que son el llegar a ser, en ello acontece también su dejar de ser según el deber, porque ellas saldan castigo y penitencia por su injusticia según el orden del tiempo" (tr. m.) (ib).

Anaximandro es el gestor del pensamiento del *apeiron* —lo ilimitado—. Ya su parca palabra que ha transmitido la tradición, da a conocer la hondura de su pensamiento. Su primer fragmento —arriba citado— es considerado como el más antiguo de la filosofía occidental[28]. Si esto es efectivo, ¿no es de veras notable que el pensamiento de lo ilimitado esté presente en la primera sentencia legada a occidente y que por ello lo ilimitado sea, sin más, uno de los primeros conceptos filosóficos?

Esto no significa asignarle a lo temprano en el tiempo, alguna jerarquía sobre lo tardío. Lo que es primero cronológicamente no es incuestionablemente primero ontológicamente —en cuanto a lo verdadero—. Aún así, hay que tener presente el doble sentido peculiar del término griego ’αρχή, que aparece en el fragmento anaximándreo, que significa a la vez comienzo y dominio. Esta doble significación se podría interpretar no sólo en un sentido cosmológico —’αρχή como lo rector y originario del Cosmos—, sino también en un sentido histórico, ya que la afirmación ’αρχὴ τῶν ’όντων τὸ ’άπειρον a la vez que abre el comienzo del pensamiento occidental, domina sobre él en su decantamiento en la forma de la eternidad del ser en Parménides, en la distinción tiempo-eternidad del Timeo platónico, en lo ilimitado en potencia y en acto, en la eternidad del cosmos y del motor inmóvil de Aristóteles, en la infinitud del dios

cartesiano, en las antinomias cosmológicas de Kant, o en el "eterno retorno" de Nietzsche, siendo estos sólo algunos ejemplos de ese decantamiento de lo ilimitado en la historia de la filosofía. Mas huelga decir que al pronunciar Anaximandro esa sentencia no ha pensado en un comienzo cronológico o en un dominio histórico, sino que ha cavilado sobre el ᾽αρχή en el orden del ser.

2

De dónde lo ente surge, en ello ha de sucumbir, y esto es precisamente lo ilimitado. Comparecen aquí lo ilimitado con lo limitado de cada ente singular. Al comienzo del llegar a ser y al término del dejar de ser se manifiesta lo ilimitado. Pero esto no quiere decir que solamente en esos momentos lo ilimitado determinara lo ente en su ser. Al contrario, lo ilimitado es sin más el permanente principio de lo ente.

Anaximandro pone en relación lo ilimitado con lo limitado. En esta relación se expresa el sentido más importante que tendría la ilimitación, esto es, la in-determinación. Así lo reconoce también Aristóteles en su crítica a los filósofos antiguos. A partir de lo contenido en el fragmento anaximándreo cabe sostener que si bien cada ente puede recibir la determinación de su ser de algo otro, a su vez determinado, si se piensa en la plenitud de los entes, resulta imposible que el principio de ellos sea a su vez determinado, ya que así permanecería oscuro el origen de esa determinación. Ese principio, por ser determinado, exigiría un agente anterior de su determinación, y así no sería más propiamente principio. De ello se infiere que la determinación de la totalidad de lo ente exige un principio absolutamente in-determinado; el *apeiron*.

Todo, la totalidad de lo ente, cada ente en particular es limitado. Sólo el principio es ilimitado. ¿Qué significa esto? Significa la exclusividad, el absoluto ser uno y singular de lo ilimitado. Esta exclusividad del *apeiron* parece ya haber sido pensada por Anaximandro. En todo acontecer de un ente particular hay limitación, no sólo en cuanto se genera y se corrompe, sino también en cuanto es materia, porque ésta se desgasta, se consume; en cuanto algo actúa, porque la energía para esa acción se acaba; en cuanto algo juega, trabaja, piensa, emprende o escribe, porque en cada una de esas acciones hay la limitación de las fuerzas. Pero, a la base de todo eso, como su fundamento y principio, está lo ilimitado desde lo cual aquello recibe su ser y cada determinación de su ser.

Lo ilimitado permite que el devenir no cese. Tal vez, resulta, eso sí, algo excesiva la afirmación de varios exégetas —entre ellos Nietzsche, Burnet, Zeller, Nestle— que sostienen que Anaximandro puso a lo ilimitado como principio para que el devenir no cese[29]. Indudablemente que el *apeiron* es condición de posibilidad para que el devenir no cese, pero de ahí a que Anaximandro lo haya puesto por esa razón como principio, parece cuestionable.

El devenir resulta así ser ilimitado. Esto nos orienta hacia Heráclito y también hacia la concepción de la eternidad del cosmos aristotélico.

3

La concepción anaximándrea de la ilimitación del devenir recalca lo que ya quedó claro con la noción de la permanencia de la ilimitación, y esto es lo siguiente: la γένεσισ —el llegar a ser— y la φθορά —el dejar de ser— vienen y van, como desde el origen hacia el fin, *en* lo ilimitado: de donde el llegar a ser, *en* ello acontece también el dejar de ser, y aquello es precisamente lo ilimitado. El 'venir desde' y el 'ir hacia' de todo acontecer no señalan hitos, como un punto de origen y uno final que estén fuera de un campo, sino que 'desde' y 'hacia' se dan como referencias del movimiento del devenir *en* lo ilimitado.

Pero, ¿cómo comprender más exactamente el sentido de aquello ilimitado? Siendo ello lo sin-límite, ¿cabe entenderlo únicamente como el *apeiron* determinante, del cual cada ente recibe su determinación y limitación? Si así fuera, ¿querría decir esto que en definitiva, no habría en Anaximandro una concepción de lo ilimitado en el tiempo o en el espacio? Los fragmentos numerados como 2 y 3 despejan esta duda. En ellos se sostiene que lo ilimitado es eterno —᾽αίδιοσ—, esto es en griego, imperecedero e incorrruptible. Con ello se reconoce por lo menos una dimensión de la ilimitación: la eternidad. Más, el que lo ilimitado tenga también una dirección espacial es una cuestión que queda indecisa[30].

La imperecibilidad e incorruptibilidad de lo ilimitado —su eternidad— señalan que ello es una fuente inagotable desde la que cada ente surge y en la que sucumbe, lo que ya se ha mostrado con la ilimitación del devenir. Pero ¿es lo ilimitado un cuerpo, una sustancia primaria, que se caracterice justamente por ser in-determinable y desde la cual se determina cada ente en cuanto tal? Esta pregunta habría que responderla negativamente y decir que, frente a Tales, lo ilimitado es para Anaximandro algo que no es agua u otro elemento. Tampoco es ello algo intermedio, como entre lo caliente y lo frío, o alguna mezcla entre elementos. Por eso, dice bien Nietzche en *La filosofía en la época trágica de los griegos*: "En todo caso, el que es capaz de discutir con otros qué haya sido esa materia originaria, si acaso sea una cosa intermedia entre aire y agua o quizás entre aire y fuego, no ha comprendido en nada a nuestro filósofo, lo cual también cabe decir de aquellos que se preguntan seriamente si Anaximandro pensó su materia originaria como mezcla de todas las materias presentes" (tr. m.)[31].

Ahora, no siendo lo ilimitado una sustancia o un elemento material —¿y cómo podría además un elemento material, digamos una energía, ser ilimitada y provocar una eternidad del devenir?—, entonces, ¿será algo espiritual —una quintaesencia, que siendo el fundamento del cosmos, no es corpórea—? Aunque este sentido del *apeiron* no se puede inferir directamente de las palabras de

Anaximandro, al menos se puede reconocer que está próximo a su pensamiento.

Por otra parte, ¿cómo habría que concebir la ilimitación de Anaximandro, si se considera de ésta sobre todo su carácter de eternidad? Siendo lo ilimitado principio de lo ente, principio del cosmos, principio del devenir, sería trascendente al cosmos, de tal modo que su eternidad estaría a su vez más allá del tiempo cósmico? ¿Habría ya en Anaximandro y antes que en Parménides y en Platón una concepción de la eternidad como trascendente a toda vicisitud temporal y a las dimensiones del tiempo —pasado, presente y futuro—? ¿Se daría así en Anaximandro el primer destello para una futura concepción de la eternidad supratemporal como el ahora absoluto y pleno, como el *nunc stans*? Aunque indudablemente en Anaximandro puede haber un destello hacia esa futura concepción, en lo principal hay la idea de una eternidad como apegada al tiempo; mejor dicho, no habría en rigor eternidad, sino un hacerse eterno del tiempo, esto es, una eternidad que está referida al infinito sucederse del cosmos. Por lo tanto, en lo relativo a lo ilimitado, habría en él —por decirlo así—, una ilimitación de entes limitados.

4

Hay que considerar el concepto χρεών presente en κατά τό χρεών en el fragmento anaximándreo. Nos atenemos aquí a la traducción de Diels como "Schuldigkeit" —deber— y evitamos al mismo tiempo examinar su dispar traducción. Nietzsche lo traduce como 'Notwendigkeit' —'necesidad'— (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) y Heidegger lo traduce como 'Brauch' —'uso'— (*Der Spruch des Anaximander*). Anaximandro no dice solamente que de donde es el llegar a ser, en eso acontece el dejar de ser, y que ello es lo ilimitado, sino que lo referido se da según el deber —τὸ χρεών—. A su vez, ese deber está asociado con la'αδικία, la injusticia, presente en la frase que sigue: "porque ellas (las cosas que llegan y dejan de ser) saldan castigo y penitencia por su injusticia según el orden del tiempo".

Pues bien, ¿qué significan aquí deber e injusticia? Es vano empero proponerse dar con una respuesta clara y definitiva, dada la parquedad de las palabras de Anaximandro legadas por la tradición. Como explicación de la injusticia asociada a ese deber propone Burnet lo siguiente: "Anaximandro partió, así pareciera, de la lucha entre los opuestos, los cuales generaron el mundo; lo caliente era opuesto a lo frío, lo seco a lo húmedo. Estos estaban en guerra y cualquier predominancia de uno sobre otro era una 'injusticia' por lo cual debían resarcirse unos a otros, en el tiempo acordado" (tr. m.)[32].

Por su parte, Nietzche interpreta radicalmente aquélla "injusticia" en relación al problema del sentido o sinsentido de la existencia: "¿De qué vale vuestra existencia?" y agrega: "Y si no vale, ¿para qué estáis ahí? Por vuestra culpa, me percato yo (Nietzsche simulando a Anaximandro), permanecéis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla"[33]. Es claro que —según lo atestigua

el propio Nietzsche— con esa interpretación se atribuye un sentido ético a la sentencia de Anaximandro[34]. Esto implica, a su vez, medir su pensamiento de acuerdo a ese mismo patrón. Mas, el sentido ético corresponde enfocarlo no en forma unilateral, sino vinculado al fundamento ontológico de ese pensamiento. Lo ético y lo ontológico vienen en el temprano pensamiento occidental íntimamente unidos.

8. INFINITO EN POTENCIA E INFINITO EN ACTO

1

Una concepción parcial de la ilimitación —caracterizada por la idea del ser como temporalmente eterno y espacialmente finito— ha dominado la tradición filosófica desde Anaximandro en adelante. En Parménides hemos observado como el argumento para demostrar la eternidad del ser no es utilizado en lo referente a su probable finitud espacial. Con Zenón se descubre la ilimitación hacia lo menor —lo infinitesimal— y se expone en las paradojas diversos problemas concernientes a lo infinito en su representación espacial. En Platón y Aristóteles se afianza aquella concepción parcial de la ilimitación, a la vez que se enriquece el concepto de ilimitación, en cuanto se abre paso a la revelación de ciertas relaciones de la ilimitación: 1. con el cosmos vivo (*Timeo*) y 2. con el cosmos que coexiste con el motor inmóvil (Libro λ de la *Metafísica*). Platón plantea una distinción importante respecto del tiempo, que tendrá influencia sobre la idea de la eternidad de Dios de la filosofía y teología cristianas. Se trata de una diferencia fundamental entre tiempo y eternidad, en la que el tiempo aparece como "la imagen móvil de la eternidad"[35]. Ella corresponde a las ideas inmutables e inmóviles que imita el demiurgo. El tiempo no es idea, sino imagen móvil y cambiante —según el pasado, presente y futuro, según el antes, ahora y después—. Ésta se muestra así como inmutable y por lo tanto como independiente de todo cambio y movimiento. Con ello se desarrolla la concepción de la eternidad como *nunc stans*, el ahora fijo y estante, que fuera forjada por Parménides, para el que en rigor no habría pasado ni futuro, sino el eterno presente del ser. En la filosofía natural presocrática se comprende, en general, la eternidad en función de la duración: lo eterno es aquello que no cesa de ser. Dado el carácter fundamentalmente cosmológico de esa filosofía, no queda abierta la brecha para la forjación de una idea de la eternidad como independiente de lo limitado que cambia y es en el tiempo. Con Platón se abre esta posibilidad —que especialmente cobrará vuelo con la filosofía cristiana—. La eternidad, en el sentido de lo inmóvil e inmutable, queda desde ya separada del tiempo correspondiente al cosmos, que aunque pueda durar eternamente, refleja el devenir transido por el incesante nacer y morir.

En el neoplatonismo, en Plotino y Agustín, se retoma la distinción entre tiempo y eternidad planteada en el *Timeo*. En la *Tercera Eneada* se le atribuye al ser uno, inmóvil e indivisible el ser eterno, en el sentido de la a-temporalidad[36]. En las *Confesiones* resalta la concepción de la eternidad como *nunc stans* —como el eterno ahora que simultáneamente abarca pasado, presente y futuro, sin confundirse con ninguno de ellos—[37]. Con ello se ha ahondado profundamente la escisión entre la eternidad a-temporal de Dios y la temporalidad del devenir del mundo-universo. Parejamente a este desarrollo se torna problemática la idea aristotélica de la co-existencia eterna de Dios y mundo, aunque ésta supone ya explícitamente la distinción entre la eternidad de lo inmóvil e inmutable y la eternidad del devenir cambiante[38]. La afirmación cristiana de la creatio ex nihilo es aquí el punto difícil, cuando no imposible de conciliar con la supuesta eternidad del mundo. Más ya Plotino y Agustín acometen tentativas de conciliación entre ambas ideas paradójicas. Con Tomás de Aquino se da respuesta a este problema a través de un concepto intermediario entre eternidad y tiempo y que es aplicable no sólo a los entes espirituales —los ángeles—, sino también al mundo; se trata del concepto de aeviternidad, que alude a lo que a la vez que tiene un comienzo, es eterno, en tanto que dura eternamente y no cesa de ser, quedando esto último, eso sí, librado al arbitrio divino que puede hacer que lo aeviterno deje de ser[39].

La escisión entre la eternidad de Dios y la aeviternidad del mundo es relativizada o superada en diversas corrientes del panteísmo. Es el caso de la tetrapartición de la naturaleza —que se presenta como el todo, el cosmos— en los siguientes estadios, de acuerdo al *De divisione naturae* de Juan Scotus Eriugena: 1. una naturaleza que crea y no es creada —quae creat et non creatur— (Dios); 2. una que es creada y crea —creatur et creat— (las ideas); 3. una que es creada y no crea —creatur et non creat— (el mundo); 4. una que no crea y no es creada —nec creat nec creatur— (vuelta a Dios)[40]. El mundo que es creado por Dios a partir de las ideas —lo que revela los resabios platónicos de este pensamiento—, resulta ser una epifanía de Dios, y de esta manera están Dios y el mundo —el que de acuerdo al cuarto estadio ha de volver a Dios— íntimamente unidos. Con Giordano Bruno hay un avance significativo en orden a superar la escisión entre Dios y universo, en la medida en que: 1. Demuestra de modo singular la infinitud del universo, siguiendo el hilo conductor de la pregunta: ¿dónde está el universo?[41]. Si fuera del universo no hay nada, y éste es finito, entonces estaría en la nada. Como esto es imposible, se concluye que necesariamente el universo es infinito, y 2. La infinitud misma tendría que ser incorpórea (op. cit., págs. 176 ss.) y divina, por lo cual dentro de una intrincada jerarquía cósmica distribuida entre plantas, animales, astros y espíritus, Dios sería la esencia misma del universo e inmanente a él. Con Spinoza y su afirmación de la única sustancia (no puede haber dos sustancias) es radicalmente superada aquella escisión. Spinoza propone y fundamenta la existencia de una única sustancia, que es tanto Dios como el mundo-universo y cuya sola distinción consiste en sus atributos: el pensamiento, correspondiente a Dios, y la extensión correspondiente al mundo[42].

Indudablemente que se puede reconocer un rasgo peculiar de la eternidad de la plenitud universal, cuando se la piensa en comparación al tiempo que está referido al devenir de lo ente. En ese devenir se pueden distinguir claramente pasado, presente y futuro, antes, ahora y después. Pero, respecto de la eternidad, ella en relación a sí misma, no puede ser sino completamente actual, presente y simultánea en su plenitud. En este sentido, la eternidad es como el motor inmóvil aristotélico que es acto puro[43]. Es esa misma eternidad, el ahora absoluto, que abarca simultáneamente pasado, presente y futuro, la que se le revela al hombre como tiempo, que a su vez este ente temporacía, distinguiendo a partir del ínfimo transcurso que de ella le es dado, las dimensiones del pasado, presente y futuro. A su vez, ese "ínfimo transcurso" es juzgado por el hombre como tal, pero en relación a la eternidad no lo es, ya que ella, en su ahora absoluto, precisamente no transcurre. Esto significa que, a diferencia de la teología cristiana que ha imperado, en la que se plantea la escisión entre eternidad y tiempo, ambos están indisolublemente unidos, en el sentido de que por una parte, la eternidad es el ahora absoluto y pleno del universo, y el tiempo (que incumbe a la plenitud de lo ente que es precisamente en el tiempo, y que en tanto así cambia, se mueve, nace y muere, esto es, se manifiesta en el devenir), es eterno, mas se le presenta al hombre según los sucesivos antes, ahora y después, y por ello dividido en dimensiones diferentes. El tiempo, que justamente por su íntima unión con la eternidad, no puede sino ser en sí eterno, es inevitablemente para el hombre a cada momento aquello que dura, está durando, ha durado y durará, aquello que es, está siendo, ha sido y será, y que a su vez se lo ha relacionado en la tradición ya con las ideas, con Dios, los números, la materia, los elementos, como también con el mundo-universo. En todo esto se advierte claramente que el tiempo siempre se presenta como transcurso parcial que se renueva incesantemente, sin que jamás pueda equivaler a la eternidad, que en su ser en acto es el ahora absoluto, la plenitud temporal. No podemos, en rigor, sino considerar la eternidad del tiempo en el sentido de que hasta cada instante ha transcurrido una eternidad, ya que no puede haber habido un comienzo absoluto del universo a partir de la nada, y que tras cada instante transcurrirá una eternidad, ya que no podrá haber un fin absoluto del universo, al que le siga la nada. Vale decir, sólo podemos concebir el tiempo eterno en relación al ahora como límite entre el antes eterno y el después eterno, como también en relación a ese ahora, que a su vez se puede descomponer infinitamente en nuevos y nuevos antes y después, sin que jamás pueda alcanzarse una supuesta unidad última irreductible, un absoluto ahora[44].

Si se plantea esto en términos aristotélicos e independientemente de lo que Aristóteles en *Física* III reconoce como infinito en acto —cuya posibilidad está solamente representada por el círculo—, hay que sostener que la eternidad con respecto a sí misma sería plenamente en acto y el tiempo sería siempre en potencia, ya que él, aunque es eterno, se va haciendo, va transcurriendo

momento a momento y este curso temporal es temporaciado por el hombre. La temporaciación regular y dominante está reflejada por la medición cronológica y calendaria, mas hay también las más diversas posibilidades individuales de temporaciar, vale decir, de vivenciar el tiempo.

En correspondencia con el tiempo, hay que observar algo similar en lo relativo al espacio. Espacio e infinito están indisolublemente unidos. Absurdo resultaría proponer que el espacio en sí fuera finito, que estuviera de alguna manera limitado, aunque fuera dentro del radio de la figura que más abarca y que, entre otras razones, se considera por ello la más perfecta: el círculo. El infinito universal con respecto a sí mismo no cabe considerarlo sino como absoluta y simultáneamente dado en su plenitud. Ciertamente que, al igual que en el caso de la eternidad, se plantea aquí el problema de que el infinito, en tanto es inabarcable y es precisamente una de las manifestaciones de lo ilimitado, no puede observarse como dado, ya que justamente es lo que no acaba nunca de darse. En rigor, nuestra mente no puede encontrar el modo de dar con una idea clara y distinta —y mucho menos con una imagen— de esta cuestión. ¿Cómo puede considerarse la infinitud como simultáneamente dada en su plenitud? Y ocurre que no hay aparentemente alternativa de pensar esto de otro modo. El infinito es y se extiende en su plenitud ilimitada, inabarcable y abierta. En la relación del infinito con el hombre, sin embargo, el infinito nunca puede darse así, sino al contrario como el espacio que tramo a tramo, sección a sección, se *hace* infinito hacia lo grande como hacia lo pequeño. Este espacio infinito, así como el tiempo eterno, es por cierto también abierto, pero no equivale nunca a la abertura y plenitud del infinito o de la eternidad universales.

9. ETERNIDAD, NADA, DIFERENCIA Y PERCEPCIÓN

Con respecto a la infinitud espacial se ve clara la posibilidad de que el universo sea en acto su plenitud, más en relación a su eternidad temporal no se nos aparece esto a primera vista como patente. Si el universo es en su plenitud eternamente en acto, significa ello —como ya se ha dicho— que esa eternidad tendría que ser supra-temporal, esto es, que en ella no hubiera pasado, presente o futuro, antes, ahora o después, ayer, hoy o mañana, por separado. La eternidad tendría que ser al modo del *nunc stans*, el "ahora estante". Esto —dicho así— parece claro sólo formalmente, pero en el hecho implica que en la plenitud universal lo acaecido en un lugar —para nosotros— hace 1.000.000 de años estaría acaeciendo instantáneamente con nosotros. Ello sobrepasa completamente nuestra capacidad de entendimiento. Más, hay comparaciones que para efecto del entendimiento de esta cuestión son útiles. El astrónomo Rudolf Kippenhahn hace referencia a un libro de H.G. Wells *El nuevo acelerador*, en el

que se relata que aquél que ingiere una droga (el acelerador), que precisamente acelera todos los procesos internos del hombre, el metabolismo, la excitación, el pensamiento[45], le parece que todo se mueve muy lentamente. Así, un vaso que va cayendo, demora largo tiempo en llegar al suelo. Pues bien, imagina Kippenhahn, para percibir, por ejemplo, el movimiento de nuestra galaxia, la vía láctea, habría que ingerir lo contrario, un "lentificador". Ampliemos aquí este ejemplo e imaginemos no que vivimos casi un siglo, sino un millón, un billón o aún varios trillones de años. Si con esa longevidad vivimos todavía sobre la Tierra, casi no habremos de percibir la diferencia entre día y noche, más aún, la traslación de nuestro planeta alrededor del sol la veremos como quien ve las aspas de un ventilador a toda marcha. Ahora bien, en el caso extremo de la eternidad sólo atribuible a lo que llamaríamos Dios, tendrían necesariamente que ser simultáneos todos los eventos cósmicos, la plenitud de ellos estaría ya siendo, estaría en acto. Pero, para el hombre, como para cualquier ente, esa simultaneidad sobrepasa absolutamente las condiciones de su percepción. Desde Einstein sabemos que la simultaneidad o no-simultaneidad de los eventos cósmicos es únicamente relativa al observador, de tal manera que siempre se tratará en el ámbito humano de una simultaneidad parcial y relativa.

Sin embargo, en términos de la cosmología filosófica, hay que reconocer que la justificación de la eternidad como eterno presente supra-temporal no podría darse por vía de aproximación con una inmensa cantidad de tiempo cósmico, aunque se trate de trillones de años, ya que siempre estará desde ya involucrada la presencia del hombre, que no puede sino "trifurcar" el tiempo en pasado, presente y futuro, y a partir de ello resulta imposible aprehender la eternidad que sobrepasa al tiempo. Aparentemente el máximo logro alcanzable dentro de este marco, sería una igualación de los momentos temporales del cosmos, igualación de la que no se inferiría aún la eternidad como supra-temporal. Y aunque se observe que sobre la base de la simultaneidad, se igualan pasado y presente, está de más claro que el hombre hace siempre la diferencia entre las dimensiones del tiempo, y esta diferencia le es connatural y necesaria para su existencia. Él estipula que lo que ocurrió hace 1.000 años efectivamente ocurrió hace tantos años. Pero también, el hombre habla de lo ocurrido "recién", "la semana anterior", "el año pasado", "en 1594", "ahora", lo que ocurrirá "pasado-mañana" y "dentro de 15 años". Apoyándose en estas diferencias intra-temporales, a lo más puede alcanzarse el reconocimiento de un tiempo cósmico eterno, no como eternidad supra-temporal, sino como tiempo in-cesante, in-acabable.

Pero nuestra intuición percibe nítidamente la necesidad de que la eternidad sea una en su plenitud, sea el "nunca pasado, nunca futuro y siempre presente". Y precisamente esa intuición tiene su fundamentación cosmológico-filosófica a partir de un principio, que también fundamenta la necesidad de la actualidad plena de la ilimitación universal, el cual se formula a continuación:

Toda porción témporo-espacial del universo —el mundo— tiende ilimitadamente a ser nada.

El mundo en su conjunto es y será siempre lo infinitesimal, ya que en comparación con la ilimitación universal, todo lo otro que el universo, toda inmensidad tiende ilimitadamente, en rigor, asintóticamente, a la nada, ya que no podría nunca llegar a "ser la nada". En lo anterior queda también de manifiesto que lo infinitesimal no cabe relacionarlo sólo con aquello que se le presenta al hombre como lo ínfimo y lo mínimo, sino que lo infinitesimal se proyecta igualmente en la ilimitación hacia lo mayor. Así como para nosotros puede valer una partícula atómica como un ejemplo de lo "infinitesimal", así también la Tierra puesta en medio de la vía láctea sería algo "infinitesimal". Pero no sólo ello, sino el mundo en su conjunto en comparación con el universo es algo "infinitesimal".

El principio de la ilimitada tendencia del mundo hacia la nada significa que lo absolutamente prevalente y predeterminante es el ser uno del universo, que casi no admite diferencia. Todo lo otro que el universo tiende ilimitadamente a ser nada. Si se entiende por individuo a cada ente que revela independencia, autonomía y distinción en relación a los otros, puede sostenerse consecuentemente, en función de la aplicación de ese principio, que cada individuo tiende asimismo ilimitadamente a ser nada.

Este principio parece así anular toda importancia que puedan tener los entes —incluyendo el hombre entre ellos— en el universo. Indudablemente que esto es cierto —que toda valía de los entes se diluye y se vuelve pura pretensión y vanidad— desde la mira del universo ilimitado. Pero cada ente e individuo recuperan su importancia y más aún, pueden cobrar un tremendo valor al observarlos en su ámbito limitado —en el caso del hombre, al verlo en su mundo—. Dentro de ese marco pasa a importar lo que sea la energía de un cuerpo, el trabajo del obrero, el cuadro del pintor, la educación de un niño, el florecimiento de la planta o la guarida del oso. La explicación de ello radica en que cada ente debe ser visto de acuerdo a los elementos y factores que directa e inmediatamente influyen sobre él, vale decir, en función del mundo circundante, de la circunstancia, en relación a los cuales hay, además, la posibilidad de un influjo recíproco. Ciertamente que la influencia definitiva, por cuanto es determinación absoluta de la plenitud de los entes, está solamente dada por el universo, más esa influencia marca el "ritmo de fondo" de cada ente singular y sobre él es completamente imposible ejercer algún influjo —si se intenta justificar este influjo en términos racionales y no sobre la base de un supuesto "poder de la fe"—. En relación a esa influencia última, definitiva y absoluta, y precisamente porque es inalterable, es que tienen sentido las intuiciones de lo que se llama destino, sino, hado. Desde la determinación absoluta del universo que condiciona al mundo humano, resultan comprensibles y veraces esas ideas. De ese modo no corresponden ellas a alguna "ficción novelesca", sino que indudablemente pesan sobre el ser de cada ente y sobre el ser del mundo, aunque no se pueda conocer el modo y la forma como actúa el destino.

CAPÍTULO II
La plenitud de la ilimitación

10. PROYECCIÓN *AD UNIVERSUM*

Si consideramos *lo contenido en el espacio-tiempo,* se puede sostener que la ilimitación del universo implica que a cada zona espacial y lapso temporal le seguirán siempre otros. Ellos están inscritos en la plenitud universal de la que dependen, en tanto son partes de ella. A esta relación de dependencia y pertenencia al universo de toda parte de él, llamaremos "proyección *ad universum*" que habría que distinguir de la noción de proyección humana a clarificar en la Parte Antropológica. Podemos definir una zona espacial (la vía láctea) o un lapso temporal (su historia), separándolos de otros dentro del retazo de universo que nos es dado. Pero esa definición no es sino parcial. Ésta será por lo mismo también provisoria. Cuanto es y cuanto acontece está proyectado hacia el universo. Pero sólo él es lo único que no se proyecta a nada más.

La proyección cósmica espacial y temporal es visible tanto en el análisis regresivo como en la síntesis progresiva de las partes del universo. La proyección se extiende hacia lo mayor y hacia lo menor del espacio y del tiempo. Esto es, hay una proyección hacia lo grande y hacia lo pequeño espacial, como la hay también hacia lo largo y hacia lo breve temporal. Todas ellas son ilimitadas. En cuanto a la síntesis espacial hacia lo grande: se puede unir y amplificar el espacio cuanto se quiera, sin poder nunca encontrar un límite absoluto, porque, como se ha visto, ello llevaría a una contradicción. El universo es infinito hacia lo grande. En el análisis del espacio hacia lo pequeño también hay ilimitación, porque si encontráramos un límite absoluto, esto es, una partícula que sea lo ínfimo absoluto y en sí, que ya no se pudiera descomponer, esto significaría que ella no tendría partes y que por lo tanto, estaría compuesta de nada. Con ello caeríamos nuevamente en contradicción, ya que admitiríamos que la nada es de algún modo. El universo es infinito hacia lo pequeño. Se reconoce en este argumento que algo que no tiene partes es nada y que por ende no hay algo que sea simplemente uno, una pura unidad. La unidad justamente es tal, porque une partes. Esta es precisamente la unión del universo que une lo di-verso y lo multi-verso. Pero también en esta forma se da la unidad relativa a cada ente. Ella une lo diferente, lo contrario, aquello que corresponde a distintas cualidades. Lo que sea una unidad en sí, una unidad pura y sin partes, debe ser considerado sólo como una abstracción mental, que puede ser muy útil —y de hecho lo es—, pero a la que no le corresponde nada concreto.

La síntesis del tiempo se aplica al pasado y al futuro. Ellas se refieren a la síntesis hacia lo largo (del tiempo). El tiempo se puede alargar hacia el pasado

en un afanoso intento por encontrar un comienzo del universo, pero tal intento es vano, puesto que el supuesto comienzo absoluto supone algo que es contradictorio: que antes de él hubo nada, que absolutamente algo no era. El universo es eterno hacia lo largo del pasado.

El tiempo se puede, también, alargar hacia el futuro, probablemente movidos por el temor de encontrar un fin absoluto, pero este temor es gratuito, ya que el supuesto fin absoluto no puede ser, no puede suceder nunca, porque supondría que después de él es la nada, lo cual es contradictorio. Ciertamente que el mundo —a diferencia del universo— sí puede acabar o comenzar, en tanto tiene límites, digamos en términos astronómicos, 20.000.000.000 de años —lo cual se presenta como la edad del cosmos hasta aquí conocida (op. cit., pág. 209). Pueden haber transformaciones o destrucciones en el universo, pero éste como plenitud no puede comenzar o acabar. El universo es también eterno hacia lo largo del futuro.

El análisis del tiempo se aplica al presente, que corresponde al análisis hacia lo breve. El presente puede ser analizado hacia lo más breve que es el instante. Queremos vivir o siquiera pensar un instante absoluto, un presente inmediato y último. Pero nuestra búsqueda es caprichosa. No hay ese instante último y absoluto. Si lo hubiera, se trataría de un instante único que no está compuesto de instantes menores, como de un brevísimo momento, pasado o futuro. Esto significaría reconocer que hay algo —un instante— que se compone de nada, lo cual nos induce a contradecirnos y admitir que algo que no es, es, vale decir, que algo que no tiene nada puede ser algo. Es así como se llega a la pasmosa conclusión: el universo es eterno hacia lo breve del presente. Esta conclusión implica que en todo momento lo ente es en una eternidad presente. Implica que la presencia de un ente es siempre "aparición dentro de la inmersión en la eternidad". En todo instante vivido hay una eternidad, que el hombre en ocasiones de particular vigilia puede vislumbrar. Ciertas especies que viven apenas un minuto o un segundo "sentirán", tal vez a su modo, algo próximo a esa eternidad.

11. DUDAS SOBRE LAS PROYECCIONES DE LA ILIMITACIÓN

¿No hay acaso en las demostraciones de la ilimitación una "pretensión de verdad"? ¿Hasta qué punto se puede aceptar que el universo no puede haber comenzado y que incluso no puede acabar jamás? ¿O que el universo no tiene inicio ni término en el espacio? ¿No son estas afirmaciones pretensiosas y caprichosas que urde una imaginación arbitraria?

Es mi convicción de que basta sólo con atenernos a la razón y guiarnos por un criterio racional, para alcanzar con seguridad las conclusiones acerca del ser del universo, a que he llegado. La nada no es y el ser es. Por lo tanto, el universo

no puede tener en ninguna dirección, versión o dimensión un límite absoluto, tras del cual sería la nada. Por 'dirección' se entiende aquí que la ilimitación sea hacia lo mayor y hacia lo menor (lo infinitesimal) —hacia lo grande y pequeño, hacia lo largo y breve—; por 'versión', que la ilimitación se explaye en el espacio, el tiempo o el devenir; por 'dimensión', que en las versiones de la ilimitación, ésta se extienda en el tiempo desde el pasado, en el presente y hacia el futuro, y en el espacio, hacia lo largo, lo ancho, lo alto. Queda abierta la posibilidad de otras dimensiones temporales. Además, hay que adelantar aquí, que estas "diversificaciones de la ilimitación universal" son relativas al hombre.

Las vacilaciones ante la verdad de las demostraciones de la ilimitación universal las atribuyo por ello a una falta de confianza en la razón. Esta falta de confianza tiene sus motivos. Para reconocer la validez de una demostración se requiere previamente una "voluntad de razón" y una "voluntad de verdad" (Nietzsche). La razón, en tanto facultad humana, no flota en el vacío, sino que arranca de una voluntad, sin cuya fuerza se petrifica. En toda obra que se precie de ser filosófica o científica, hay supuesta, tácita o expresamente, una apelación a esa voluntad de razón, que si no está dada en el lector, fracasa el consiguiente intento de hacer comprensible y, además, convincente esa obra. La voluntad de razón y su apelación ya no están dentro del ámbito de lo racional. Con el fin de justificar esa voluntad, se pueden esgrimir motivos morales, y decir que la razón es el motor del "progreso". Pero esos motivos no se fundamentan en necesidad alguna. Por otra parte, ¿por qué tendrían esos motivos que fundamentarse en alguna necesidad? El hombre no es un mero "cerebro" y no existe ni actúa movido solamente por necesidades lógicas; en él actúan también impulsos y emociones.

Estas cavilaciones acerca de condiciones humanas, tienen el propósito de mostrar que aquí admito que en el mío como en todo punto de partida, hay supuestos previos a la investigación. Pero ello no afecta en nada la validez interna de los argumentos. Si nos mueve una voluntad de razón y asentimos ante la verdad de los principios de identidad y de no-contradicción, reconocemos que el ser es y la nada no es. Lo que he hecho aquí es extraer las conclusiones últimas de esas tautologías.

Pero, si induce a contradicciones que el universo haya comenzado o haya de acabar alguna vez en el tiempo, ¿no significa esto calificar de inútil la investigación de científicos, que se dedican a la búsqueda de un "origen" del universo (ib.), o que anuncian un probable "fin" (op. cit., pág. 188). De ningún modo se estima aquí que esas investigaciones son inútiles. En ello hay que hacer una distinción y observar el alcance de las afirmaciones de quienes sostienen que haya un "origen" o un "fin" del universo. Si aquellos investigadores pretenden que habría unos tales que son "absolutos", esto es, un "origen" o un "fin" antes o después de los cuales habría nada, podemos justificadamente calificar de inútil el esfuerzo destinado a urdir esas elucubraciones. Pero si "origen" y "fin" se limitan a la Tierra, a nuestro sistema solar, a la vía láctea, o incluso al "mundo cósmico", que, si bien tiene límites abiertos,

jamás puede equivaler al universo ilimitado, ello supone una cuestión que incumbe a la Física y a la Astronomía, ante lo cual la Filosofía no tiene reparos que formular.

Consideraciones parecidas cabe hacer acerca de las investigaciones que buscan una primera unidad, una primera partícula, como acerca de las concepciones del universo como finito hacia lo grande. Si las primeras pretenden que habría una partícula originaria ya no reductible a nada anterior, podemos juzgar esa búsqueda como vana, ya que no hay algo que se componga de nada. Basta que hagamos una sola pregunta en relación a esa partícula: ¿tiene masa o energía? Si las tiene, se compone y contiene algo. Ella no es así una pura unidad abstracta que está hecha de nada.

Con respecto a los experimentos que se realizan con el fin de producir el "vacío absoluto", parece evidente que nadie pretende que tal vacío sea equivalente a nada, ya que en él habría siempre algo, ya sean ciertas partículas, o la atracción que ejerce el cuerpo en que está encerrado el vacío (op. cit., pág. 44). El nombre "vacío absoluto" señala por lo tanto una imposibilidad. En verdad, se trata simplemente de un vacío relativo. En atención a esto, es interesante tener como referencia lo que ocurre con el vacío (aunque nunca sea total), que se muestra como un centro de gran fuerza, capaz de atraer a todo lo que se encuentra a su alrededor. De ese modo, todo vacío es permanentemente llenado, no permitiendo la propia materia que se constituya como vacío absoluto.

Por último, en relación a las teorías científicas que conciben un universo en expansión, que se desplaza a velocidades cercanas a la de la luz (op. cit., págs. 263-276), si con ello suponen, de algún modo, que en ese desplazamiento el universo se estaría gestando, avanzando hacia regiones en que antes de su ocupación no había nada, resulta esto inadmisible, puesto que implica reconocer que la nada es. Desde la concepción de la ilimitación universal hay que sostener que aquellas teorías se circunscriben al mundo, con respecto al cual, más allá de los límites abiertos que lo circundan, habrá siempre algo, puesto que estará el universo ilimitado, que sobrepasa toda grandeza, vastedad e inmensidad posible.

12. "ETERNIDADES", "INFINITOS" E ILIMITACIÓN LA UNICIDAD DE LA ILIMITACIÓN UNIVERSAL

La proyección ilimitada universal es múltiple y se refiere a distintos órdenes. Lo infinito espacial es hacia lo grande y hacia lo pequeño; lo eterno, hacia lo largo del pasado y del futuro, y lo es también hacia lo breve del presente. En todas estas diversificaciones hallamos infinitos y eternidades. Pero, ¿es posible que esa diversidad de proyecciones ilimitadas pueda coexistir? Por ejemplo: ¿pueden haber dos infinitos —uno hacia lo grande y otro hacia lo pequeño—?

¿Pueden haber tres eternidades referentes al futuro, pasado y presente, respectivamente?

Este problema sólo puede ser esclarecido, en tanto se reconoce la presencia del ente humano, como el que establece esas distinciones. El hombre distingue entre espacio y tiempo, entre estos y el devenir. La distinción espacial entre largo, ancho y alto, entre grande y pequeño, la distinción temporal entre pasado, presente y futuro, entre tiempo largo y breve, son todas establecidas por el hombre. Mas, con ello digo que esas distinciones no son simplemente propuestas por él, sino que antes bien, son constitutivas de su esencia. Seguramente que en algún momento de la evolución humana él ha establecido expresamente esas distinciones y otras nuevas, pero con ese paso sólo ha dado expresión a lo que desde siempre ha estado dado en él. Por otra parte, que espacio y tiempo estén dados en la perspectiva humana, no significa que se reduzcan a algo subjetivo, y como tal, arbitrario, o a una invención o convención humana. Al contrario, el espacio y el tiempo del sujeto se aplican y se verifican en los entes, con lo que alcanzan su correspondiente objetividad.

Que el universo espacial sea infinito en sus dimensiones no es cuestión aquí relevante. Lo que merece destacarse es que el espacio es infinito hacia lo grande y hacia lo pequeño, ya que entonces se plantea el problema de la convergencia de los dos infinitos en uno solo. Con ello queda abierta la posibilidad de que lo contenido en el espacio infinitamente grande sea igual a lo infinitamente pequeño, lo cual implicaría la concepción leibniziana de la mónada como un espejo vivo que refleja al universo todo[46]. Pero esto no pasa de ser una suposición, que no se puede probar. No parece necesario que el contenido de la infinitud hacia lo pequeño sea el mismo que el de la infinitud hacia lo grande, aunque necesariamente la infinitud es una sola y única, que se extiende en direcciones opuestas.

En cuanto al tiempo, ¿cómo pueden converger lo eterno desde lo largo del pasado, lo eterno hacia lo largo del futuro y lo eterno en lo breve del presente? En la eternidad del universo temporal se distingue así entre la eternidad progresiva al futuro que nunca tendrá fin, la eternidad regresiva al pasado, que nunca tuvo comienzo, y la eternidad del presente. Se abre aquí también la posibilidad del "eterno retorno" del tiempo[47]. Pero, así como en el caso del espacio se ha hablado de la suposición infundada de la "infinita vuelta" del espacio, sucede lo mismo con el "eterno retorno" del tiempo: es una suposición que no obedece a necesidad alguna[48].

A la base de esas suposiciones cabe reconocer el pre-juicio de la circularidad del universo, que en el mejor de los casos significa asumir sólo una dirección de la ilimitación: la ilimitación hacia lo menor (lo infinitesimal) relativa a la divisibilidad de los segmentos espacio-temporales. Es claro que si el universo es circular —y por lo tanto limitado hacia lo mayor—, parece plausible que el tiempo en su dirección futura regrese eternamente al pasado y se vuelva a repetir incesantemente lo mismo (como sostiene Nietzsche). De similar modo, la noción a-crítica de la circularidad universal induce a aceptar que en términos del espacio físico todo es igual —lo grande y pequeño (como sostiene

Leibniz)—. Mas, el universo es abierto en todas las direcciones, aunque no se trata aquí de la abertura específicamente definida por los astrónomos: la abertura de un cosmos con forma de montura, en que la curvatura no es constante y el volumen infinitamente grande[49]. La abertura universal no se deja encerrar en una figura, sea una "montura" o una "esfera", en que la curvatura sería positiva y constante, y el volumen finito (ib.). Montura o esfera bien pueden, eso sí, representar el mundo, el cual es infinitesimal, en comparación con el universo.

El problema de la posible unicidad de la infinitud y de la eternidad reviste una compleja cuestión: al haber ilimitación hacia lo menor, cada porción infinitesimal del espacio-tiempo está transida por la ilimitación, resultando de ese modo plausible el planteamiento de Giordano Bruno de la existencia de infinitos mundos, unos imbricados en los otros. El argumento de Bruno para demostrar los infinitos mundos es que en el espacio infinito tiene que darse esa infinidad de mundos, dada la capacidad inagotable de un espacio tal. Pero, lo que cada vez llama Bruno 'mundos'[50], lo cierto es que perfectamente podría equivaler a partes o individuos, no queriendo decir con ello nada más que hay infinitas partes o individuos.

Corresponde a continuación tratar el problema de la unicidad de la ilimitación por separado:

1. ¿Unicidad de la infinitud? El universo es infinito hacia lo grande y hacia lo pequeño. ¿No implica esto que habrían infinitos infinitos, aparte de la infinitud universal? ¿No habría un infinito en cada ente, por minúsculo que fuera, en cada grano de polvo, en cada molécula y en cada átomo? ¿Estarían así como encerrados en cada ente infinitos mundos? Si así fuera, ¿no resultaría ese "universo" un enigma completamente inaprehensible e indescifrable? Más, esa suposición yerra. El infinito hacia lo pequeño no significa que infinitos infinitos distintos de la infinitud universal estén de alguna manera introducidos en los entes, sino que en cada uno de ellos se manifiesta una proyección infinita única, que es la misma que la de lo infinito hacia lo grande. El que no una, sino toda distancia —por corta que sea— pueda dividirse infinitamente, se debe a que la infinitud única del universo está proyectada en cada distancia particular. Si esto no se cumpliera en el caso de una distancia, en la que la división fuera finita, el universo no sería genuinamente infinito.

La suposición de dos o más infinitos universales induce a la contradicción de que esos mencionados "infinitos" no pueden constituirse como tales. En la proyección hacia lo grande y hacia lo pequeño una infinitud de infinitos es siempre *una* infinitud. Cada infinito particular sólo lo es, porque la infinitud universal única se realiza en ellos.

2. ¿Unicidad de la eternidad? El problema que plantea esta unicidad es el mismo de la infinitud. Se podría suponer que al ser el universo eterno hacia lo breve, a cada instante habría una nueva eternidad, de tal modo que habría una eternidad de eternidades. La suposición anterior es errónea, si se pretende que aquellas eternidades particulares son distintas y separadas de la eternidad universal. La eternidad del presente, de los instantes, es la misma que la

eternidad hacia lo largo del pasado y del futuro. Cada instante es realización de la eternidad única, que también fluye en él.

Del mismo modo, eternidad e infinito no significan dos ilimitaciones de distinto orden que no guardan relación entre sí. La ilimitación es una sola y se explaya en las versiones del espacio como infinitud y del tiempo como eternidad. El cosmos no es espacial /y/ temporal, sino espacio-temporal. De esta manera se expresa la unicidad de la ilimitación universal. Podemos imaginar una porción espacio-temporal cualquiera del universo y ésta puede ser aumentada, multiplicada (constituyendo una síntesis), o dividida, restada ilimitadamente (constituyendo un análisis), sin que esa proyección pueda acabar jamás. Si acabara, ello induciría a la aceptación de que hay algo "inmensísimo" o "pequeñísimo" "en sí", tras de lo cual hay lo que no es.

El problema de los ilimitados infinitos y eternidades se plantea en relación a la ilimitación hacia lo menor, y por tanto en la divisibilidad. Lo infinitesimal se muestra en cada ente singular. Se puede decir así que los entes —de acuerdo a esta versión de la ilimitación—, son infinitos y eternos. Pero, ¿qué ocurre en relación a la multiplicidad, a la proyección de la infinitud y de la eternidad hacia lo mayor? Ocurre que ellas se realizan en tanto se proyectan hacia la plenitud de lo ente. Es claro que también la divisibilidad supone tal proyección, ya que es sólo un reflejo de la ilimitación única universal. Lo que distingue a la divisibilidad de la multiplicidad es que con respecto a cada ente particular, cualquier distancia o transcurso son infinitamente divisibles, en cambio la multiplicidad no logra ser infinita y eterna, si no se da en la proyección hacia el universo pleno y haciéndose idéntica con ella, esto es, extendiéndose a la par con esa plenitud. Ningún ente particular, como ninguna clase, especie o género de éstos es infinito o eterno hacia lo mayor. No es de ningún modo necesario que unos entes —sean piedras, minerales, astros o incluso átomos o partículas— sean infinitos —en cuanto proyectados hacia lo grande—, como tampoco lo es que ellos sean eternamente hacia lo largo del pasado y del futuro. Hay que admitir que los mencionados entes bien pueden ser infinitos, considerando que el universo está lleno de partículas. Pero esa afirmación no representa necesidad alguna, desde el momento que el hombre sólo está y sólo puede estar en relación con un retazo de universo y no con el universo pleno, sin poder por ello saber nunca definitivamente de qué está formado el último.

En resumen: 1. En la proyección hacia lo menor (la divisibilidad), el universo revela su ilimitación en cada ente particular. Un ente cualquiera, no importa su largueza o grandeza, es ilimitadamente ínfimo en comparación con la ilimitación universal. Ello incluye al mundo, que es así infinitesimal en el espacio y en el tiempo. 2. En la proyección hacia lo mayor (la multiplicidad) el universo es la ilimitación de la plenitud de los entes limitados espacial y temporalmente. Ningún ente particular es infinitamente grande o eternamente largo. Mas, aparte de esta diferencia entre las proyecciones hacia lo mayor y hacia lo menor en su relación con los entes particulares, exhiben ambas su afinidad, en tanto constituyen una única proyección de la ilimitación universal, que se explaya en distintas direcciones.

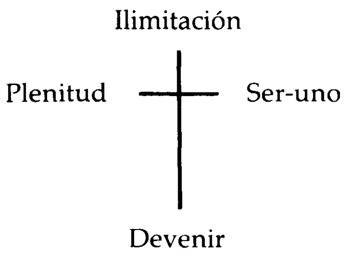
CAPÍTULO III
Categorías y caracteres del universo

13. CATEGORÍAS DEL UNIVERSO

Las categorías universales son la expresión de la esencia del universo. Ellas se obtienen a través de un proceso estrictamente deductivo, que parte por el razonamiento que ha arrojado como conclusión la necesaria ilimitación del universo —que pasa a ser de este modo la primera categoría—. La deducción sigue operando de la siguiente manera para alcanzar las categorías subsecuentes —plenitud, ser-uno, devenir—: Si el universo es aquello fuera de lo cual no hay nada, él es la plenitud del ser, y a su vez, sólo puede ser uno. La demostración del devenir es algo más compleja y se atiene a los siguientes pasos: Si la ilimitación universal tiene una dirección temporal y la plenitud del ser es en el tiempo, entonces esa plenitud necesariamente deviene *ad eternum*.

De los caracteres universales se tratará también a lo largo del capítulo. Ellos corresponden a aspectos complementarios que derivan de nociones esenciales a las categorías.

Las cuatro categorías son representables a modo de una cruz, que llamaré "cruz del universo". En ella aparece la ilimitación arriba, porque de ella se desprenden las otras: en la línea horizontal a la izquierda, la plenitud, y a la derecha, el ser-uno, aduciendo con ello que ambas dependen directamente de la ilimitación. Abajo, a mayor distancia de la ilimitación que las otras, pero a la vez en línea recta vertical, está el devenir, lo cual involucra dos significaciones: 1. que por deducción esa categoría es la más difícilmente alcanzable, y 2. que es la categoría que revela de manera más próxima el hacerse infinito y eterno del ser en los entes. A continuación, la cruz del universo:



1. La ilimitación se manifiesta en la infinitud, en la eternidad y en el devenir. Ella implica que el universo es abierto, esto es, que no tiene fondo o límite. En toda la inmensidad inconmensurable el universo es siempre abierto.

Él es abertura ilimitada que no se topa jamás con una cerradura absoluta y última. Ilimitación y abertura traen consigo una implicación decisiva, representada por la segunda categoría:

2. El universo es la plenitud, pero no la totalidad de lo ente. A pesar de toda apariencia de que el universo sea la totalidad de los entes, es precisamente lo que nunca puede ser todo. Con ello se dice no solamente que el universo no puede darse totalmente al hombre, porque para ello el hombre tendría que ser el universo, sino que la mencionada "totalidad" no puede jamás realizarse. El universo nunca puede ser total y esta imposibilidad no concierne únicamente al conocimiento humano que no puede abarcar la ilimitación universal, dado que ella carece justamente de límite. Aquella imposibilidad apunta antes bien al universo en cuanto tal. La ilimitación del universo es contraria a la supuesta totalidad de él.

Que el universo no pueda ser total es una imposibilidad que cabe considerar como especial. Ello es comparable a los conjuntos matemáticos infinitos. Sin embargo, se puede conocer el principio, la razón de la infinitud de esos conjuntos, mientras que del universo no se conoce el principio de su ilimitación. No ocurre lo mismo ni es comparable que el universo no pueda ser todo con ejemplos de las ciencias naturales, en que se plantea el problema de la inducción, en cuanto no se puede investigar todos los componentes de un grupo al que se refiere una ley, por lo que es forzoso hacer una inducción arbitraria: por ejemplo, al investigar si todas las plantas se alimentan por fotosíntesis. La diferencia está en que en estos casos hay una totalidad presumible. Que esa totalidad no sea simplemente dada es un problema de otra índole. Mientras que del universo no hay ninguna totalidad posible, por ser abierto e ilimitado.

El universo es no totalizable y por eso se le presenta al hombre en la forma de zonas espaciales, lapsos temporales, idea o imagen de algo acotado, esto es, como retazo de universo, pero no universo pleno. Ese retazo es llamado aquí 'mundo', con el cual el hombre está en una múltiple relación, reflejada en la ciencia, el arte, la política, la técnica, y otros. La expresión 'plenitud de lo ente' —como categoría del universo—, señala tanto al universo como a los entes singulares. El universo es la plenitud de los entes singulares. Esto significa que no es algo que esté por encima de los entes, sino que al contrario, es en los entes mismos. El hablar de la mencionada plenitud tanto en relación al universo como en relación a los entes no debe entenderse como si aquélla tuviera dos focos que alumbran en distintas direcciones, sino que, siguiendo la metáfora del foco, el haz luminoso de la plenitud es uno solo: ella es, a la vez, el universo y los entes singulares.

3. Igualmente contra todo parecer, el universo ilimitado no es una unidad, ya que ésta supone una delimitación que la constituye como tal. Las unidades de los entes están desde ya determinadas por límites que permiten la distinción entre unos y otros. Sin embargo, la ilimitación universal es única; es imposible que hayan dos o más, porque ninguna supuesta doble ilimitación sería tal, al limitar una con otra. La presunción de una pluralidad de universos se vuelve

así contradictoria. Y, siendo la ilimitación única, el universo es también uno. Él es por ello uni-verso. El carácter del universo de ser uno se refleja no en que fuera una unidad, sino en que es unión de los entes. El uni-verso, en tanto unión, une lo di-verso y lo multi-verso. Todos los opuestos y todos los contrarios están unidos en el universo por las más distintas relaciones, sean éstas de índole física, química, biológica, astrofísica, pero también valórica, numérica, y otras. El universo no siendo unidad, es no obstante uniente, pero unión nunca ella misma unible como unidad. El ser-uno universal aúna la plenitud de los entes.

4. El universo nunca constituible como totalidad o como unidad deviene con la plenitud de los entes. No hay nada que sea absolutamente fijo, que no se mueva o cambie, no hay nada que pueda marginarse de la traslación espacial, del transcurso temporal, del cambio de ideas, valores, fantasías, imágenes. Nada hay que sea inmóvil e inmutable, salvo algo que la mente pueda abstraer a su arbitrio o suponer como fijo, estático, como número o figura. Pero estos entes —números, figuras, ideas, palabras, valores, fantasías— que indudablemente son algo, son creaciones del espíritu humano, que aunque guardan relación con el cosmos material, no tienen una condición de entes independientes, subsistentes en sí y por sí. Por lo tanto, así como el hombre, que es su gestor, deviene, devienen ellos también. Ellos se inventan como los números y su invención puede ser de diversa índole; así también, se trazan las figuras; ellos se gestan, como los valores y pueden modificarse históricamente, como también las palabras e ideas, que contribuyen a la comprensión y re-creación de los entes; ellos pueden urdirse, como las fantasías, que se caracterizan por una vigencia histórica siempre inconstante. Estas distintas clases de entes nacen y mueren con el hombre.

Mas, si se considera que la idea en su idealidad, en su condición inmaterial, equivaldría a la espiritualidad divina universal, y como el principio de la ilimitación y del devenir es esa espiritualidad, entonces lo ideal sería tan permanente como lo es el principio espiritual universal. Pero la espiritualidad no es al modo de una abstracción formal y vacía, estática e inmutable, sino que al ser en la plenitud de los entes su quintaesencia, deviene con ellos eternamente, permaneciendo y reposando en su esencia: la ilimitación.

Así como el ser-uno es patente en el término 'uni-verso', así también el devenir se manifiesta en la versión del uni-'verso'. El universo se vierte sobre sí mismo, sobre su plenitud, y esa versión es el devenir ilimitado.

14. TRASCENDENCIA E INMANENCIA

Algunos caracteres negativos del universo como la no-limitación, la no-totalidad y la no-unidad nos muestran que es trascendente al ente humano, ya que éste existe en medio de lo limitado. Pero esta trascendencia no se basa en

algo necesariamente negativo, no corresponde a una "metafísica negativa"[51] ya que a cada uno de los caracteres negativos le corresponde uno positivo: a la no-limitación la abertura, a la no-totalidad la plenitud, a la no-unidad el ser-uno. Puesto que los caracteres positivos son los que verdaderamente revelan la esencia del universo, priman por eso sobre los caracteres negativos. El universo se resiste a ser definido y esa resistencia puede inducir al desarrollo de una metafísica universal negativa. No podemos dar con una imagen del universo. Toda imagen de él es parcial, porque representa sólo una de sus partes. Además, una imagen no puede ser ilimitada. La imagen, en cuanto suscitada por lo sensorial —visual o auditivo—, es siempre limitada, lo que es incompatible con la ilimitación universal. Pero sí podemos tener una idea o noción de él, vale decir, el universo puede ser pensado. Esa idea es precisamente la que aquí desarrollamos. Lo capcioso es que a la mencionada idea no le puede corresponder ninguna imagen.

Del universo no se justifica decir que sea circular[52] o elíptico, ya que ello implica delimitar su ilimitación. Si bien la mayor parte y los más relevantes cambios y movimientos son circulares o cíclicos —el movimiento de los astros, las estaciones del año, el decurso de las formas de organización política[53]—, esto es, al devenir de los entes se le aviene la figura del círculo, sin embargo, no por ello se le aviene al universo, ya que éste, a la vez que es ajeno a toda imagen, es también ajeno a toda forma; es esencialmente a-morfo. La resistencia del universo a la definición se muestra también en que no puede ser nunca objeto de cálculo, fórmula o ley alguna. Es imposible una "fórmula del universo", a no ser que en ella se represente sólo el principio de la ilimitación. Pero ese principio no parece hallable en lo material, ya que supondría una fuerza o energía capaz de ilimitar el universo absolutamente en el espacio, en el tiempo y en el devenir.

Decimos trascendencia del universo en relación al hombre. El universo es lo que nunca puede ser dado, es lo no-dable. Pero, a la vez que el universo es trascendente al hombre y la trascendencia es expresión de la resistencia del universo a la definición, es también inmanente, ya que solamente es y se realiza en lo ente. Su trascendencia no es, por lo tanto, la de algo de otro mundo, separado del nuestro, sino que es una trascendencia que escapa a la definición y que es en la inmanencia. Y sólo porque el universo se da en la inmanencia de lo ente y no equivale a una trascendencia absolutamente separada, es que desde esa inmanencia en que existimos, podemos definirlo. Se justifica que el universo sea a la vez trascendente e inmanente, ya que ambos lo son en distintos sentidos: trascendencia al mundo —del cual el gestor es el hombre— e inmanencia en los entes. El universo trascendente-inmanente descansa y trabaja sobre su propio ser. La "casa" del universo es su obra.

Pero, si el universo se resiste a ser definido y además, es lo nunca dable, ¿no fracasa con esto toda empresa de definirlo? Ante esa duda, no hay otra salida que depositar confianza y pensar que esa resistencia es en parte superable, en tanto en la inmanencia se pueden descubrir señales de él.

15. SOBRE LA DEFINICIÓN DEL UNIVERSO

1

Cuanto hay, cuanto conocemos, cuanto percibimos es en el universo. Incluso lo que pensamos o imaginamos —si de algún modo es— es precisamente en el universo. Nada hay que pueda quedar fuera de él. Lo que no es en él, no es de ningún modo. Pero el ser es ser de lo ente. El ser no es algo separado de los entes que esté en suspenso en un mundo del "más allá". Mas, si el ser es ser de los entes y el ser es el universo, ¿cómo puede éste determinar el ser de los entes? Por ejemplo, si el ser es idea, acto, presencia, realidad o percepción, podemos comprender en qué medida éste determina lo ente —siguiendo las doctrinas filosóficas que representan esas definiciones del ser—. Y bien, ¿en qué relación están el universo y los entes? ¿Acaso no parece que nada hay que los una en una relación? Si el primero es ilimitado, los entes son lo contrario: limitados. El primero no es una unidad, sino unión, y cada ente constituye una unidad. El primero nunca puede establecerse como todo, mientras que los entes se agrupan en totalidades particulares. El primero no puede darse una forma —es amorfo— y los entes poseen forma. Y hay que agregar aquí la diferencia fundamental entre ambos: el universo es el ser y no un ente[54], precisamente porque es el ser de lo ente. Como la relación entre universo y entes se da en la diferencia, es que ella es de índole dialéctica, vale decir, un término —'el universo'— sólo es explicable en función del término opuesto —'los entes'—, como éste sólo es explicable en función del primero. El universo se realiza en los entes y éstos están determinados por aquél. Nada sería un universo sin entes, como tampoco nada pueden ser los entes fuera del universo. La interdependencia entre universo y entes se manifiesta pues, en los siguientes aspectos:

1. Todo ente es limitado, ya sea porque comienza espacialmente en un punto y termina en otro, o bien porque se origina temporalmente en un momento y acaba en otro; así son en el tiempo y por tanto devienen no sólo montañas, mares, astros y galaxias, sino también ideas, valores, fantasías, y aún números y figuras, que configuran el mundo, en el que existe el hombre que también deviene. En todo punto y en todo momento del universo hay siempre algo —hay entes— y éstos son siempre limitados. Ellos constituyen el contenido de la ilimitación universal. El universo es de esta manera ilimitación de entes limitados.

2. El universo no puede constituirse como unidad, puesto que carece de límites. Él se realiza como unión de los entes. Estos últimos son unidades. La unión universal se realiza aunando esas unidades. Nada sería la unión sin unidades que unir y ellas no serían tales, sin la unión universal.

3. El universo no puede constituirse como totalidad de lo ente. Como carece de límites, siempre hay algo que le faltará para poder ser todo. El universo es la plenitud de los entes, está lleno de ellos, pero no es su totalidad.

Solamente los entes pueden constituirse en "todos", en la medida en que se agrupan en clases, especies, géneros. Esas totalidades particulares de lo ente llenan el universo y realizan su plenitud, la cual nada sería sin la presencia de ellas.

4. El universo, por ser ilimitado, no puede adoptar una forma —es amorfo—. Todo ente posee una forma, no sólo lo sensorial, sino también lo intelectivo —ideas, números, figuras—. La forma patentiza los límites de un ente, sea éste de cualquier modo de ser. El ser universal amorfo es también la razón de que al universo no le pueda corresponder una imagen. No puede haber una imagen que represente lo ilimitado. Toda imagen está indisolublemente unida a una materialidad acotada. Ciertamente que en un sentido convencional se le puede dar un signo a lo ilimitado. Pero ese alcance de la aplicación de un signo-imagen al universo o a su ilimitación carece aquí de toda relevancia. Y si del universo no puede haber imagen, esto significa que no es de ningún modo perceptible o imaginable. Percepción e imaginación no alcanzan nunca a tocar su esencia. El universo sólo es accesible al pensamiento, el cual únicamente logra pensar y definir algunos aspectos de su esencia. Pero ¿es simplemente aceptable esta asunción? ¿Puede ser pensable el universo ilimitado que es no-todo, no-unidad, no-forma y no-imagen? Ya se ha dicho que, en general, a los caracteres negativos le corresponden otros positivos. Aparentemente sólo restan como caracteres negativos puros la no-forma y no-imagen. Más, esta negatividad se compensa, en tanto que, si bien no hay forma o imagen, sin embargo, hay una idea del universo. Pero, ¿qué idea?

2

A continuación se examina la posibilidad de la idea del universo, enfrentando los caracteres ya establecidos:

1. ¿Es la ilimitación pensable como idea? La idea muestra aquello que define algo. De esta forma habría la idea de lo ilimitado como lo carente de límites. Que a esa ilimitación no puede corresponderle ninguna imagen y que ella sólo sea accesible al pensamiento, revela su especial peculiaridad. Pero, si la ilimitación universal se manifiesta en la abertura, ¿acaso no hay una imagen de lo abierto? Vemos el mar, el desierto, el cielo "abiertos". Los vemos sin contornos, siluetas o confines. Ciertamente que la idea de la ilimitación tiene así un asidero sensorial en la imagen, de tal modo que la percepción de algo inmenso contribuye a la formación de la idea de lo interminable e imperecedero. Así nos lo muestra Rodolfo Mondolfo en su obra *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*[55], en relación al espíritu griego. Aunque ese espíritu desde sus albores míticos y filosóficos ha estado principalmente determinado por la idea de lo finito —estimando que sólo en ello, en tanto lo acabado, radica toda perfección posible—, con igual peso —y contra la tradicional interpretación de lo griego—, ha estado ese espíritu animado por la impresión —si bien no de lo infinito en cuanto tal—, sí de lo inmenso, inconmensurable, incólume,

interminable e imperecedero, impresión que ha inducido a la gestación de la idea de lo infinito (ib.). Así, hay indicios —ejemplarmente en Homero— del origen de esa idea en imágenes de los dioses, del océano, del cielo estrellado y asociadas a gigantescas fuerzas naturales, tempestades, incendios (ib.). Mas, en rigor, las imágenes, cualesquiera que sean, son nada más que un paliativo en relación a la idea de lo infinito.

2. ¿Puede haber una idea de la no-unidad? Indudablemente la idea, ella misma en cuanto tal, es una unidad. De acuerdo a Kant, el concepto supone una unidad, en cuanto aquél es una síntesis de una multiplicidad de representaciones[56]. Pero esto no implica que aquello a que la idea se refiere deba serlo igualmente. Tal es justamente el carácter del universo, que si bien es necesariamente lo uno, sin embargo, no se reduce a ser una unidad delimitada. Por otra parte, el ser-uno universal se constituye como unión de lo diverso, e innegablemente el ser-uno como unión es pensable como idea.

3. ¿Puede haber la idea de un universo no-total? ¿No es esto contradictorio? ¿No supone el universo por definición la totalidad? Ya sabemos que el universo no puede constituirse en la totalidad omniabarcante y cerrada. Pero, si el universo no es el todo, entonces ¿es parte de algo? ¿No es esto absurdo? Aunque ello parece un sinsentido, hay, sin embargo, algo importante que rescatar de aquella observación: el universo sólo puede darse, mostrarse al hombre como parte y a ésta la hemos llamado "retazo de universo". El hombre solamente puede conocer, observar y ocuparse de ese "retazo" y esta condición es insuperable. En ello es irrelevante cuál sea o será el avance de la investigación, conocimiento, observación y recorrido del universo. El hombre no tiene acceso al conocimiento de su ilimitación. ¿Y no estamos entonces forzados a sostener la afirmación de que el universo sólo es pensable como retazo y no como todo? El encarar esta dificultad exije tener presente la distinción entre conocer y pensar. La afirmación de que el universo sólo es cognoscible como retazo no significa que únicamente sea pensable como tal. Mas, ¿cómo evitar esta conclusión, si se ha rechazado que el universo es la totalidad? Y si no es algo total, ¿no obliga la lógica tradicional a considerarlo como algo particular?[57]. No estamos obligados, por cuanto los recursos de esa lógica no son suficientes para pensar la esencia del universo. Este requiere —para una definición satisfactoria— no sólo del reconocimiento de su singularidad única y no comparable con el ser de ningún ente, sino también de una terminología apropiada, cuyos términos no los aporta siempre la tradición.

Lo mismo, al tratar sobre la no-unidad del universo, también se hace patente la insuficiencia de la lógica tradicional. Si el universo es no-unidad, esa lógica obligaría a definirlo como plural. Sin embargo, esto último es desacertado, ya que es imposible que hayan dos o más universos. Se dirá que, en razón de ello, no habría que considerar la pluralidad de ese modo, sino como interna al universo. Pero esta réplica no soluciona el problema, porque ciertamente que, en general, las unidades abarcan algo plural interno, más el universo no puede constituirse nunca como unidad. Él sí se constituye como uno y unión de lo ente.

De similar modo, como la distinción tradicional todo-parte no revela al universo en su esencia, es esto explicable en razón de que el universo no es total, sino pleno, esto es, está lleno, colmado de entes, sin que pueda haber nada en él que "sea no-ser". Si se quiere, puede formularse una aclaración relativa a la plenitud universal en los siguientes términos, reconociendo a la vez que ellos corresponden a un lenguaje impropio: el universo pleno es una "totalidad abierta e ilimitada", que está en eterno e infinito desarrollo, sin que pueda constituirse nunca como tal. De la misma manera, únicamente con este alcance deben entenderse expresiones como "todo lo ente", "todo momento", "toda parte" o "todo punto del universo". Se trata en cada caso de "totalidades abiertas", que nunca se establecen como tales. Pero, hablando estrictamente, sólo hay una idea del universo como plenitud y no como "totalidad".

4. ¿Es pensable un universo ajeno a toda forma?[58]. Lo sería al modo de la idea, la cual no sería el resultado de una abstracción, como si el pensamiento la extrajera y separara de la plenitud de lo ente. El que a la idea del universo no le convengan las propiedades de los entes —limitación, unidad, agrupación en clases—, no es razón de que a esa idea se llegue por abstracción. Al contrario, en ella están co-pensados los entes, puesto que el universo nada es sin ellos.

Pensar la mencionada idea significa la mayor exigencia que pueda imponerse a sí mismo el pensamiento. Este es un pensamiento único y señalado que no es comparable con ningún otro. El pensamiento piensa, en general, lo ente, pero aquél piensa el universo, cuya idea se distingue de toda cualidad que corresponda a los entes. Por eso, lo más arduo para ese pensamiento es que en su ejercicio carece del auxilio de otros pensamientos relativos a lo ente, que pudieran contribuir al esclarecimiento de la idea del universo. El pensamiento de la ilimitación puede darse en su alborada como una intuición repentina, pero ésta puede dejar al individuo en que se gesta, abandonado al asombro y admiración, cuando no a la estupefacción, sin que se desarrolle en un argumento o razonamiento.

16. FILOSOFÍA Y CIENCIA FRENTE A LA DEFINICIÓN DEL UNIVERSO

El carácter más importante del universo que revela su esencia y con el que están relacionados todos los otros es la ilimitación. Bien pudiera ser que esa esencia fuera descubierta a través de una intuición que no se puede fundamentar en una explicación. O bien, podría ocurrir que aquélla se presentara en la forma de un postulado, que no se puede probar. Muy lejos de haberme visto en una semejante situación forzosa, mi tarea ha consistido en desarrollar pruebas que demuestran que el universo no puede ser sino ilimitado. Se han utilizado, para ello, los principios lógicos y ontológicos fundamentales —de identidad y de no-contradicción—. Considerando que ellos rigen sobre el pensar de la razón,

cabe sostener que el *modus operandi* ha consistido en atenerse al método racional. El pensamiento por sí solo, guiado por los principios que el *logos* (como un modo de la espiritualidad universal) le impone, y que, siendo válidos para la razón, son igualmente válidos para él, puede descubrir las categorías y caracteres esenciales del universo. En esta tarea el pensamiento ejerce su más alta función, que es pensar la plenitud del ser, el universo. Ese pensamiento es filosófico, y en tanto, realiza lo más propio de la filosofía, es, a la vez, ontológico y metafísico, ya que pregunta por el ser en cuanto tal. Al pensar al ser como universo y descubrir su categoría esencial —la ilimitación— se explana no sólo como pensamiento meramente especulativo, sino muestra poder acceder a la esencia del universo.

Solamente a la filosofía le corresponde entablar una relación con el ser. En la ciencia, en tanto está referida a campos de lo ente —seres vivos, naturaleza, animales, astros— no se da esa relación con el ser en cuanto tal. Como aquí se ha definido el ser como universo, cabe afirmar consecuentemente que no puede ser objeto de la ciencia. Pero, ¿no ha tratado la ciencia desde su nacimiento sobre el universo? Por cierto que esto es así, más la ciencia ha estado siempre en relación con un retazo de universo, que gracias a ella, se ha amplificado enormemente, a cuyo retazo llamo mundo. El universo ilimitado no puede ser conocido —sólo a lo más pensado—, porque para ello el hombre debería él mismo ser ilimitado. Únicamente de ese modo podría abarcarlo con su conocimiento. La imposibilidad del conocimiento universal atañe tanto a la ciencia como a la filosofía, como a toda forma de un pretendido conocimiento tal. Si el conocer la ilimitación es empero considerado con el alcance parcial de conocer su principio y el modo como el universo se ilimita a sí mismo, esa respuesta sería provisoriamente negativa, por cuanto, aunque es improbable, la investigación podría dar alguna vez con esa explicación.

Si bien el conocimiento es lo que le da sentido a la ciencia, esta condición no es determinante para la filosofía, que realiza su esencia en tanto piensa de modo riguroso. A la ciencia se le exije conocimiento y a la filosofía pensamiento. Aunque esta diferencia entre ambas es relevante, sin embargo, la afirmación de Heidegger de que "la ciencia no piensa"[59] sería excesiva. Si Heidegger tiene en mente en ese contexto exclusivamente al pensamiento del ser, esa afirmación sería estrictamente válida. Pero, esto significaría asumir que el pensamiento sólo se puede dar como pensamiento del ser y toda otra forma de pensamiento —el pensamiento sobre cosas, fenómenos, procesos—, parece ser tal, más no lo es. A mi juicio, el pensamiento se realiza plenamente como pensamiento del ser, como pensamiento filosófico, pero no habría una razón necesaria de no llamar pensamiento a aquellas otras formas, que son también pues sus expresiones. Por otra parte, el que la ciencia delimite su territorio en muchísimos campos, haciendo divisiones y subdivisiones, es una *conditio sine qua non* para que logre ser exacta y cumpla con su objetivo. Pero, justamente en razón de que las preguntas científicas se abocan en cada caso a un campo limitado, se hace necesaria una ciencia distinta —la ciencia del ser— que pregunte sobre lo más amplio que se puede pensar —lo universal—. Esto —lo

más universal— fue precisamente el universo en los albores de la filosofía occidental —el κόσμοσ, ʿόλον, πᾶν—. A continuación, desde Parménides en adelante, la filosofía estará marcada por un sino de olvido del cosmos, una "des-cosmización". Mas, el pensamiento puede quizás volver hoy sobre sí mismo, a su origen, y situarse en el asombro griego ante lo que nos envuelve por todos los costados, que está sobre y bajo nosotros y que también es nosotros mismos —el universo—. Con ello, el hombre habría de tomar posesión metafísica de su puesto en el cosmos, cual es ser el médium del universo. Con Fichte (y también con un astrónomo coetáneo como Kippenhahn) podemos reconocer que es el universo mismo el que con la aparición del hombre llega a pensarse a sí mismo[60].

17. ABISMO Y CAOS

1. *El abismo*

¿Qué es el universo ilimitado? ¿Qué esa lontananza infinita, esa proliferación inacabable de constelaciones y galaxias? ¿Qué es eso ignoto interminable? ¿No es su singularidad a tal punto extrema y no comparable al ser de ningún ente que pueda parecer ficción, fantasía, quimera, metáfora o sueño? Sin embargo, si no hay imagen del universo, entonces no es nada de lo anterior. ¿Qué es el universo ilimitado en todas sus direcciones, versiones y dimensiones? Por ser el universo sin límites, es también sin fondo, sin que en el espacio-tiempo pueda encontrarse nunca tope o término. El universo es abismo, es inacabable abertura. El término 'abismo' deriva del griego ʾά-βυσσοσ en que βυσσόσ significa fondo y fundamento; por lo tanto a-byssos, el a-fundamento[61]. Este mismo sentido se da en el término alemán 'Ab-grund', en que 'Grund' es fundamento y 'Ab-grund' el a-fundamento, el a-bismo[62].

El análisis de Heidegger del *Abgrund des Seins* —"abismo del ser"— no entiende éste en el sentido cosmológico de una ausencia de fondo, origen o límite, sino como falto de razón de ser. El principio de razón suficiente se puede aplicar a cada ente, vale decir, toda cosa singular tiene una razón de ser, mas el ser, si bien es la razón de ser de todo —el ser determina los entes y se manifiesta en ellos—, él mismo, carece de esa razón (Grund), carece de fundamento: es Ab-grund (abismo). Toda fundamentabilidad posible se aplica a los entes y referirla al ser significaría rebajarlo a la condición de los entes. El abismo del ser está así pensando a partir de la diferencia ontológica entre ser y entes en su versión heideggeriana[63].

Pero, ¿no es el abismo algo semejante al no-ser? Esta asociación se manifiesta en la acepción corriente de ese término ¿Y no constituye un prejuicio esa asociación? Ciertamente, pero tal prejuicio no es gratuito, ya que se origina en el significado de 'abismo'. El es un corte profundo en la montaña, cuyo fondo

permanece oscuro. El abismo es un peligro. Un hombre puede desaparecer o morir al caer en él. El abismo es un obstáculo que frecuentemente ciertos hombres se proponen superar. Pero, el abismo accesible al pensamiento filosófico, el abismo del ser, es insuperable. Por eso, la actitud más genuina es asumirlo como tal, sin pretender lo imposible: cruzar el abismo.

El prejuicio filosófico surge al asociar lo "sin fondo" de los abismos naturales con algo parejo al no-ser. Precisamente el abismo del universo, en vez de admitir el no-ser, lo repele. Toda presunta ligazón entre abismo y no-ser se quiebra al reconocer que aquél es relativo a la plenitud de los entes, el universo ilimitado, y, en definitiva, al ser. Abismo, abertura e ilimitación son tales, porque no permiten que pueda escurrirse el no-ser. A la inversa, si el universo fuera limitado, se estaría ante un "cierre universal", más allá del cual "sería el no-ser". Precisamente en ese caso no habría el abismo, sino el "fondo" del universo. De tal modo que el genuino abismo no puede nunca ser del no-ser, sino patentemente del ser. Por esto, que el abismo se caracterize por una negatividad: lo "sin-fondo", no es razón de que sea algo próximo al no-ser. Lo "sin-fondo" no es ausencia o retiro del ser. El abismo es, contrariamente, en su plenitud, presencia del ser, es proyección espacial y temporal ilimitada de los entes. La negatividad expresa en aquel término sí se refleja en la insondabilidad, que suscita la imposibilidad de su conocimiento, si se toma la palabra 'sondear' en el sentido de averiguar o investigar algo. Ciertamente que el conocimiento humano sondea el universo abisal, pero ese sondeo no alcanza fundamento o fondo en el que apoyarse y completar así el círculo de la investigación. La insondabilidad universal no es, sin embargo, inasibilidad. El pensamiento precisamente "ase" el abismo del ser como insondable, vale decir, se forma una idea de él como tal. Así como la ilimitación, el abismo del ser y su correspondiente insondabilidad no se restringe a lo espacial, sino que es también temporal, y lo es en cada una de las direcciones y dimensiones del tiempo. Hay el abismo insondable desde lo largo del pasado, hacia lo largo del futuro, y en lo breve del presente. Hay el abismo hacia lo grande y en lo pequeño espacial; aquél no señala solamente el "abajo", sino también el "arriba" es abisal. El abismo del ser es el universo mismo, que no está librado al arbitrio humano, que se expresa por medio de valoraciones o apreciaciones —abismo: algo próximo al no-ser—, como para que ellas modifiquen ni siquiera ínfimamente su esencia.

Cabe observar que la significación del término 'abismo' (Abgrund) en la mística alemana constituye una excepción frente a la supuesta imposibilidad de asociarlo con el ser, ya que abismo queda ligado a lo que máximamente es, al dador de ser: Dios. En la obra de Schelling *Sobre la esencia de la libertad humana* (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*) es pensado al a-bismo (a-fundamento) —"Un-grund"— en relación a la esencia de Dios. El a-fundamento equivale a la "indiferencia" ("Indifferenz"), que es la ausencia de predicados, *Prädikatslosigkeit*, y que es anterior a toda distinción entre bien y mal, luz y oscuridad. La indiferencia es el absoluto. Esta explicación es comprensible desde la concepción shellingniana de Dios como el ente que deviene en su revelación: "/.../

debe haber una esencia antes de todo lo existente, en suma, antes de toda dualidad; ¿cómo la podemos llamar de otra manera que el fundamento originario (Urgrund), o más bien el a-fundamento (Ungrund)?" (tr. m.)[64]. Particular en esta concepción es que Dios deviene desde el abismo, que lleva ínsito en su esencia, hacia la existencia.

2. *El caos*

ʼ"¶τοι μὲν πρώτιϲτα χάοι γένετʼ[65] —"En verdad como lo primero surgió el vacío abriente (caos)"[66]. "Del vacío abriente surgieron Erebos (la región de la oscuridad) y noche oscura, /De la noche surgieron después/ claridad del cielo y día, /Que ella parió embarazada de Erebos, /uniéndose a él en amor" (ib.) El significado originario del término 'caos' está señalado por la *Teogonía* de Hesíodo. Él es el "vacío abriente", lo abierto como una garganta, el abismo. De él surge la noche oscura y de ésta el día[67]. De acuerdo al sentido originario de este término, el universo-abismo es también caos. El es una abertura sin fondo. Más, entre el mito hesiódico y la concepción de la ilimitación universal hay dos importantes diferencias que destacar: 1. En el mito del poeta, si bien caos significa abismo, no por ello se traduce en la noción de la limitación. 2. En ese mito, caos como plenitud del mundo es una fase cósmica en la teogonía, mientras que de acuerdo a la concepción de la ilimitación, el universo es infinita y eternamente caos. Pero, sobre las diferencias hay que resaltar ante todo lo siguiente: en la comprensión del sentido originario de caos como abismo se manifiesta una coincidencia con nuestra concepción del universo que, en rigor, no agrega algo nuevo a ésta. Decimos: el universo ilimitado, abierto y abisal, es caos, y la cópula 'es' es una identidad en esta proposición.

El significado hesiódico de caos como abismo se ha perdido en la tradición filosófica. Ya en la época griega caos comienza a significar lo amorfo y desordenado[68]. Correlativamente, el término 'cosmos' ha experimentado también un cambio de sentido. En la *Teogonía* él significa la distribución jerárquica de los dioses establecida por Zeus[69]. En el desarrollo posterior del pensamiento de los filósofos cosmólogos él adquiere tanto el significado de orden de los fenómenos del universo como el relativo al universo mismo: el Cosmos. Estos significados son los que prevalencen hasta hoy. En la historia de la filosofía contemporánea ha sido Nietzsche el pensador que ha dado el alerta ante la admisión a-crítica de suponer que el universo es un cosmos, un orden universal. El concibe el universo como caos. Sin embargo, el sentido de caos que brota en su filosofía no es el originario —el relativo al abismo—, sino el derivado, que se ha impuesto sobre la tradición: "El carácter total del mundo es /.../ en toda la eternidad caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino de la falta de orden, articulación, forma, belleza, sabiduría y como se llamen todas nuestras humanizaciones estéticas"[70]. Heidegger reconoce en el *Nietzsche* la adopción por parte de este pensador del mencionado sentido derivado de caos: "Nietzsche no comprende esta palabra en un sentido griego originario, sino

que en un sentido tardío y sobre todo moderno"[71]. Antes ha dicho: "Cuanto más Nietzsche aleja su concepto de caos de la representación de cualquier modo admitida de un enredo casual y de un puré de mundo general (allgemeines Weltbrei), tanto menos se libera él del significado tradicional de caos, que supone lo sin-orden y sin-ley" (tr. m.) (op. cit., págs. 349-350).

3. *Reflexión sobre caos y abismo*

El universo: el abismo en toda dirección, versión y dimensión de la ilimitación. El hombre y la plenitud de los entes en el caos abisal espacial y temporal. ¿Qué pensamiento es éste? ¿No es uno tal que conduce ante su propio límite, ante el límite de la capacidad pensante, ante lo que parece impensable?[72]. Estamos en un pensamiento no habitual y en él hemos estado desde el comienzo de este trabajo, ya que precisamente el pensamiento del universo es lo no-habitual. Antes que las dificultades que puedan haber en alguna falta de preparación para el ejercicio de ese pensamiento, lo que por sobre todo es difícil, es sostenerse en el rigor de pensar aquél. Normalmente el pensamiento que a diario ejercemos está referido a esto o aquello, a nuestras diversas ocupaciones. Por eso, él se restringe a los conceptos y valores que se aplican a los entes. El pensamiento del universo que de pronto iniciamos y que conduce a una concepción del abismo, traspone a una situación, en que todo lo habitual queda postergado. Justamente ello puede inducir a que ese pensamiento parezca irrealizable y quede detenido en el primer momento del puro asombro. Mas, al contrario, ese pensamiento se puede realizar, aunque su pensabilidad exije reconocer su singularidad única y por lo tanto sin apoyo ninguno en el pensamiento del ser de los entes. La pensabilidad del universo abisal puede parecer lo opuesto —impensabilidad—, precisamente porque ambas se topan en una frontera común. Se ha mostrado que el universo es pensable como ilimitado y esa ilimitación no-totalizable, no-unible, no-imaginable linda con lo impensable. Ella es pensada en el límite de la pensabilidad. El pensamiento que piensa el universo abisal debe abrir camino y despejar el horizonte, del que apenas se ha avistado algo. Por ello, es un pensamiento que se realiza como des-cubrimiento. Aquello que cubre la esencia del universo es la limitación de los entes. El pensamiento des-cubre la ilimitación y con ello queda puesto de pronto fuera de su arraigo en lo ente. Pero, tal vez con esto puede el hombre pensante haber alcanzado un arraigo más radical, que ya no se habitúa únicamente en lo ente, sino que se arraiga en el abismo universal.

18. ESPACIO-TIEMPO
HACIA LA CONCEPCIÓN DEL DEVENIR

1

La limitación de cada ente particular, presente en la proyección ilimitada hacia lo mayor, se muestra en que son unidades. Una planta, un hombre, un caballo, un electrón son unidades. Los entes en su plenitud se constituyen como unidades limitadas, finitas en el espacio y en el tiempo. Aunque no es oportuno investigar aquí exhaustivamente las condiciones para que algo se constituya como unidad, apuntemos al menos que no es unidad cualquier reunión casual o arbitraria de entes entre sí, ya que ellos para ser tal, deben estar aunados por algunas relaciones comunes. Por esta razón, no sólo los individuos, sino también especies y géneros caben ser considerados como unidades. Así, por ejemplo, los seres vivos, la humanidad, los astros. Como se ve, unas unidades están dentro de otras mayores.

La limitación, manifiesta en la unidad, permite que cada ente particular se conserve como tal, sea lo que es, así un átomo como átomo, un hombre como hombre. A su vez, así como en la ilimitación hay la unión de los entes, la limitación de cada ente particular es también provocada por una unión que auna diversos elementos, materiales, sustancias, miembros, órganos, pero también valores, números, figuras en una unidad que tiene propiedades, funciones, una materia o una forma peculiares[73]. La diferencia entre esas diversas uniones está en que la unión de la ilimitación es abierta y no se constituye jamás en unidad. Lo que importa destacar aquí no es el modo como sucede la unión de cada ente particular, vale decir, si está regida, por ejemplo, por la finalidad que cumple una cosa, o bien que ella exije una concentración de fuerza y energía, sino que la unión que se constituye como unidad delimitada, sucede en la proyección universal ilimitada hacia lo mayor. Las unidades se agrupan en otras más amplias —como, por ejemplo, lo humano y lo orgánico dentro de la unidad llamada ecosistema, o un conjunto de astros reunidos en una galaxia—, pero no pueden, sin embargo, unirse en una super-unidad en la plenitud del ser, en el universo.

La proyección ilimitada hacia lo menor, caracterizada como divisibilidad, se realiza como lo contrario a la anterior. Ella actúa como disolución de toda unidad y por lo tanto como des-unión de cada ente singular. Su actividad es la partición ilimitada, en que la infinitud universal única se divide en "infinitos infinitos" y correspondientemente la eternidad en "eternas eternidades". Toda parte del espacio como todo momento del tiempo resultan así ilimitadamente divididos.

Ahora bien, el universo —la plenitud del ser— es infinito y eterno. Pero, es hora de preguntar: Si la infinitud es espacial y la eternidad temporal, ¿qué son precisamente espacio y tiempo? ¿De qué modo son ambos en el universo? En éste son los entes, es la plenitud de ellos, es lo que conocemos, percibimos, imaginamos, soñamos, sentimos y pensamos; todo ello, si de algún modo es, es en el universo, aunque solamente sea como idea, fantasía o imagen en nuestra mente. Pues, bien, ¿qué son espacio y tiempo? Ellos son ideas que le permiten al hombre explicar el retazo de universo que conocemos. Espacio y tiempo no son independientes del hombre, como si los pudiéramos hallar entre las cosas en algún rincón del universo. Además, ellos no son —en cuanto ideas— algo simplemente inventado o alguna convención. Al contrario, el que ellos permitan explicar los más diversos procesos físicos, es prueba que se adecuan a las condiciones de estos. En razón de ello puede decirse que el mundo es espacio-temporal, tanto porque el hombre lo percibe, lo piensa e incluso lo imagina de esa forma, como porque además esa condición de la "observación humana" está en armonía con los fenómenos físicos del mundo.

El carácter ideal del espacio y del tiempo se refleja en que son proyecciones del ente humano que le permiten no sólo explicar los fenómenos físicos, sino, antes bien, ponerse en relación con el mundo. La proyección del espacio consiste en un ámbito en el que se pueden establecer relaciones de distancias tanto en una cosa como entre cualesquiera cosas. Como se ve, al definir el espacio se utiliza el término 'ámbito', así como se podría haber dicho extensión, campo, plano o esquema, los cuales de por sí sugieren algo espacial. Es así como en la definición del espacio reiteramos la esencia de éste, la espacialidad. ¿No resulta así que aquella es una definición circular? Efectivamente. Ello se debe al carácter fundamental del espacio, que ya Descartes y posteriormente Kant reconocieran en él: precisamente el de ser aquello que resta tras abstraer todas las cualidades de un cuerpo —color, olor, sabor, forma, número y otras—; lo restante es el espacio que ocupaba el cuerpo[74].

Heidegger discurre en *Ser y Tiempo* acerca del problema de la circularidad, especialmente en relación a su propio pensamiento[75]. El pensamiento parte de un *arjé* de alguna manera intuido, de unos primeros principios, de un fundamento inconcuso. La disquisición filosófica que se desarrolla a partir de esos fundamentos no hace a continuación más que gravitar sobre ellos, arranca de ellos y vuelve a ellos. ¿Y cómo habrían de superarse a abandonarse esos fundamentos, si son justamente los principios que animan toda la disquisición filosófica posterior, a no ser que se trate de una *reductio ad absurdum*? En ello —nos muestra lúcidamente Heidegger— se presenta una circularidad inexorable. Se arranca de un fundamento y la explanación subsecuente habrá de moverse en torno a él. Esto no constituye un *circulus vitiosus*, sino estricta necesidad. El círculo vicioso sí se puede presentar cuando se define algo con los mismos términos de lo que se quiere definir, o más ampliamente, cuando a

partir de un fundamento no se hace más que reiterar el punto de partida, dando vueltas con expresiones similares, sin que haya ningún avance.

Aunque la circularidad aparece de modo eminente en la filosofía, sin embargo, también concierne a la ciencia en general. Insoslayablemente las ciencias arrancarán siempre de conceptos generales y fundamentales, tales como energía, materia, naturaleza, seres vivos, en torno a los cuales habrá de girar toda la investigación ulterior.

3

La definición del espacio expuesta hasta aquí equivale a que es el fundamento de las distancias. Por la determinación de éstas se configura algo con una cierta forma, tamaño, medida. La cuenta, la medición de las distancias, de acuerdo a la que se determina la cantidad de distancia, ya sea en una cosa como entre varias —estipulando puntos en ellas— es de índole derivada y posterior a las distancias mismas. Que el espacio sea el fundamento de la distancia revela su carácter relacional (Descartes)[76]. La distancia se da siempre *entre* puntos distintos. Un caso extremo sería el considerar la distancia de un punto con respecto a sí mismo, en que aparentemente, a pesar de haber una relación —la relación de un punto consigo mismo—, aquella no se caracteriza como un "entre". Pero, en el caso considerado, la distancia sería igual a cero, y así, es cuestionable que el caso supuesto represente una distancia. Por otra parte, éste no se refiere únicamente a la distancia. El corresponde originariamente en general a toda igualdad de algo a cero, como, por ejemplo, si una aceleración, energía, tiempo, velocidad o fuerza iguales a cero cabe entenderlas aún como tales. En ello se observa que lo que hay que dilucidar primero es cuál es la esencia de la cantidad cero en lo matemático y en lo físico.

Ya se dijo que a parejas con el espacio, el tiempo es también una proyección humana. En el tiempo lo proyectado es un curso, en el que se determina la duración de lo ente. Ese curso supone, por cierto, que en él están dadas referencias que permiten la determinación de la duración de las cosas, como por ejemplo: las dimensiones temporales pasado, presente y futuro; largo y breve; ayer, hoy y mañana; antes, ahora y después. Mas, estas referencias son derivadas y se constituyen sobre la base de una relación previa del curso temporal proyectado con el devenir. Hemos de investigar a continuación esta relación:

Aristóteles define el tiempo χρόνοσ como número o medida del movimiento en *Física IV*: τοῦτο γάρ ᾽εστιν ῾ο χρόνοσ, ᾽αριθμὸσ κινήσεωσ κατα τὸ πρότερον καὶ ῾ὕστερον. "Esto es precisamente el tiempo: el número del movimiento según el antes y el después"[77]. En la investigación aristotélica sobre el tiempo, el cambio y el movimiento son comprendidos como algo único, sin que haya entre ellos una diferencia importante (Cfr. op. cit., 218 b 19). Esto significa que todas las formas de movimiento y de cambio μεταβολή son en el tiempo: καὶ γὰρ γίνεται ᾽έν χρόνω καὶ φθείρεται καὶ αὐξάνεται, καὶ ᾽αλλοιοῦται ᾽εν χρόνω

καὶ φέρεται, "porque tanto se genera algo como se corrompe en el tiempo, como crece y cambia cualitativamente y se traslada en el tiempo" (op. cit., 223 a 30). Justamente por el alcance que tiene el tiempo en Aristóteles, manifiesto en que el movimiento y el cambio son medidos por él y más precisamente por el alma que es lo que numera (Cfr. op. cit., 223 a 21), es que en nuestro planteamiento expreso esta relación como una entre tiempo y devenir. Que algo crezca, avance, produzca, nazca, caiga, corra, sane, madure, y además sienta o piense, corresponde a manifestaciones del devenir. La plenitud de los entes deviene. El tiempo es la proyección del curso del devenir (curso sin rumbo fijo) de aquello que dura. La duración señala la persistencia de un ente en su ser, la que a su vez se revela como la presencia de él, en tanto es el que es. En esa duración cada ente evoluciona, se desgasta, decae, es decir, deviene permanentemente de algún modo.

Así como el espacio es infinito, ya que en él se determina toda finitud particular de distancias, así el tiempo es eterno y en él se determina toda duración particular de lo ente. Por ello, infinitud y eternidad no son respectivamente una posibilidad del ser del espacio y del tiempo, como si la posibilidad contraria de la limitación pudiera fundamentarse. Sólo son limitadas cada distancia y duración relativas a lo ente. Mas, el tiempo en cuanto tal, vale decir, como proyección del curso del devenir universal, es eterno. Ese curso está caracterizado como sin-rumbo, ya que el universo, debido a su ilimitación, tiene que carecer de él, si bien *en* la ilimitación de la plenitud del ser podrían tal vez destacarse ciertos centros.

Esta asociación originaria del espacio infinito y del tiempo eterno con el devenir permite comprender que el mundo es espacio —temporal, esto es, que espacio y tiempo están indisolublemente unidos (Einstein) y sólo son separables en función de que el hombre puede proyectar distintamente un ámbito espacial y un curso temporal. Ahora bien, que el tiempo sea una proyección del hombre, no significa que depende exclusivamente de su arbitrio, sino que, antes bien, porque el universo es devenir, es también esencialmente temporal[78]. De ningún modo quiere decir esto que el tiempo esté dado en las cosas, como si hurgando en éstas, lo encontráramos entre alguna de sus cualidades. Al contrario, al devenir lo ente, como también el ente humano, al cambiar y moverse las cosas, el hombre proyecta un curso temporal sobre ese devenir, aunque la aplicación de esa proyección se restrinja siempre al retazo de universo con el que el hombre está en relación —el mundo—. Y como el mundo varía históricamente —es más amplio o más estrecho—, es que a la par, varía el curso temporal proyectado por el hombre. Cómo se determine ese curso, de acuerdo a qué referencias y cómo sea su medición particular, es algo derivado. Lo fundamental radica en que el tiempo supone previamente la proyección de un curso temporal que está en armonía —como puede estar en disarmonía— con el devenir.

Si un filósofo se introduce en la Astrofísica, recibe la impresión de que los científicos asumen tácitamente el presupuesto metafísico de un espacio y un tiempo reales, aún al tomar en consideración el espacio-tiempo de Einstein. Kippenhahn llama la atención sobre este punto, para mostrarnos, de acuerdo a un enjuiciamiento crítico, de que una concepción tal no podría justificarse —al menos, en lo que se refiere a las leyes naturales—: "Sin hombres no hay leyes naturales"[79], para agregar posteriormente de que en definitiva, este tipo de preguntas, si bien importantes, son indiferentes para la ciencia, ya que sus resultados serán los mismos, si se piensa que las leyes son proyectadas o no en la naturaleza, entendiendo, por supuesto, que esa proyección se corrobora en cierto modo con la predicción de eventos cósmicos —o sea que la naturaleza se comportaría efectivamente así como estipulan esas leyes— (op. cit., pág. 329). Esa impresión de una "realidad espacio-temporal" independiente del sujeto puede reactivarse al traer sobre el tapete de la discusión la teoría del "big-bang", con lo que se hace necesario volver sobre el problema del presupuesto de una limitación del universo, asumida por la ciencia. Se nos muestra en forma extrema este problema en el siguiente supuesto de una situación ficticia: Si el universo comenzó con una explosión originaria (big-bang, Urknall), que ocurrió a las 12:00 hrs., ¿qué había a las 11:59 con 59 segundos? (op. cit., pág. 322). Esta pregunta no significa necesariamente asumir que había un reloj, sino bastaría simplemente un átomo, en el que era constatable el transcurso de procesos periódicos (ib.). Pues bien, con esta pregunta se hacen visibles los límites de las ciencias naturales. Es para ellas inevitablemente una pregunta absurda, que por lo demás, les es indiferente responder. Pero aún ese tiempo aparentemente supuesto como dado en la cosa, hay que considerarlo en términos de una proyección humana que se corrobora en la cosa misma, es decir, una proyección que se adecuaría al devenir cósmico.

Por otra parte, en aras de una posible justificación cosmológico-filosófica de la teoría del big-bang, ya sabemos que si suponemos que antes de la explosión había habido un tiempo y un espacio vacíos, como estos serían algo, les correspondería un modo de ser, ellos tendrían que ser *en* el universo, porque fuera de él no hay nada. Es así como aún desde ese punto de vista resulta la ilimitación universal igualmente una necesidad incuestionable. Está claro que la teoría de un cosmos oscilante (Alexander A. Friedman) —una infinita explosión-implosión cósmica—, se adecua más a la concepción de la ilimitación universal. Aquella teoría se fundamenta en que como debido a la explosión originaria, el cosmos está en expansión y las galaxias se alejan a velocidades cercanas a la velocidad de la luz —incluyendo la muestra y por ende nosotros mismos—, así como una piedra que se lanza al aire, en algún momento tendría que suceder que la gravitación, la atracción de masas, llegara a ser más fuerte que la velocidad de expansión; entonces, todo volvería a contraerse, produciéndose una im-plosión, a la que tendría que seguir una nueva ex-plosión (op. cit., págs. 188 ss.), y así infinitamente (op. cit.,

págs. 323-324). En razón de que en esta teoría se asume una infinitud temporal cósmica (aunque en el sentido de un eterno sucederse de estados cósmicos y no como plenitud de la eternidad), se acerca ella a la concepción de la ilimitación universal. Pero, hay que advertir que ella no resuelve un serio problema de orden espacial, en el sentido de que la implosión no podría significar literalmente que el universo se "achicaría", en cuanto se auto-limitara absolutamente hasta su conversión en algo "mínimo", una vuelta a una primera partícula. La implosión habría que entenderla entonces no al modo de una "contracción del universo", sino como una concentración inmensa de masa y energía, más allá de las cuales seguiría siendo el universo necesariamente ilimitado. Esto nos muestra una vez más que tenemos que asumir aquí que la ciencia no trata sobre el universo, sino sobre el cosmos en el sentido del mundo, que es nada más, un fragmento universal, por cierto gigantesco e inabarcable para nosotros, pero infinitesimal y asintóticamente =nada, en comparación con el universo.

19. DEVENIR UNIVERSAL

A

La última concepción que se ha explayado es la del espacio infinito y del tiempo eterno del universo. Pero, ¿qué es en el espacio y en el tiempo? Patentemente son los entes. Se vio que el tiempo es la proyección del curso del devenir, es decir, si lo ente es en el tiempo, ello deviene, y este devenir se expresa como cambio y movimiento. Pero, infinitud y eternidad son manifestaciones de la ilimitación universal. Más claramente, ellas son la proyección espacial y temporal del hombre, que está en relación con la ilimitación, esté conciente de esto o no. Pues bien, en la ilimitación se dan tanto la proyección universal hacia lo mayor —la multiplicidad— en la que cada ente se constituye como unidad, delimitada espacio-temporalmente, y que ocupa así un cierto lugar y dura un cierto tiempo, como la proyección universal hacia lo menor —la divisibilidad—, en la que cada unidad de lo ente se quiebra. Cada ente se encuentra así en una tensión entre lo que tiende a la constitución, afirmación, unidad en él, y aquello que tiende a la disolución, desaveniencia, divisibilidad. En el hombre, en quien esta tensión está impregnada de un carácter valórico, ella adquiere un sesgo trágico, que se da en una vivencia existencial radical ante lo inmenso y desconocido —el ser—.

Al realizarse la ilimitación universal en las proyecciones de la multiplicidad y divisibilidad, se manifiesta como devenir. Los dos momentos del devenir —la generación γένεσισ y la corrupción φθορά de cada ente particular se corresponden respectivamente con aquellas proyecciones. La ilimitación está por ello en una relación esencial con el devenir. No solamente el comportamiento, la acción de los entes, el hacer, construir, luchar, pensar, sino también el sucum-

bir, olvidar, desaparecer de cada ente particular, el nacimiento, inicio de algo, la muerte, término de algo son expresiones del devenir. Que un ente sea, significa desde ya que deviene. En todo punto del espacio y del tiempo, en cada lugar y momento en que un ente esté, deviene. Algo crece, se calienta o se enfría, está sano o enfermo, decae, olvida, piensa, esto es, deviene permanentemente, sin que el devenir pueda cesar jamás (como ya lo avistara Anaximandro), puesto que aquél es en la ilimitación del universo. El ser, el universo es devenir.

Pero, hay una seria dificultad relativa al devenir universal, que parcialmente he enfrentado en varias oportunidades, pero que se hace necesario abordar ahora cabalmente: si el universo es eterno y la eternidad necesariamente es ya en plenitud, ya que no admite la diferenciación temporal entre antes y después, ¿cómo podría devenir la eternidad, si devenir implica precisamente diferenciación?

En los antiguos, este problema no se presenta en esta forma, porque consideran la eternidad en reposo absoluto. El *nunc stans* significa esa quietud, inmovilidad e inmutabilidad. Mas, esta inmovilidad de la eternidad está asociada a un referente espacial: la esfera, que a su vez representa el todo. Así, en Parménides la eternidad se liga a la esfera del ser, en Platón a la esfera de lo mismo[80]. De este modo, resulta comprensible que la eternidad sea vista como inmóvil, ya que la esfera del todo ya es algo acabado, a lo que nada le falta (ib.). Con mayor razón, aquí se plantea más agudamente la compleja cuestión de la relación entre eternidad y tiempo. En la *Tercera Eneada* Plotino se aboca al problema de esta relación partiendo de la eternidad para intentar comprender desde ella cómo así comienza a ser el tiempo: "Habremos de remontar de nuevo a esa manera de ser que, según decíamos, era la propia de la eternidad, esto es, vida inmutable, dada toda ella a la vez y con carácter infinito, firme en su totalidad, en reposo en el Uno y dirigida al Uno. Aquí no contaba el tiempo, o al menos no contaba para los seres inteligibles, lo cual no quiere decir que el tiempo sea engendrado después de ellos, sino que es posterior por lógica y naturaleza. Como estos seres disfrutan de una tranquilidad absoluta, hemos de preguntarnos de qué caída surgió el tiempo, ya que no se puede apelar a las Musas, que por entonces no existían (tal vez podría hacerse, si ellas existiesen en ese momento)"[81]. La inmovilidad de la eternidad resulta aquí del presupuesto platónico de la esfera de lo mismo (Cfr. ib.). La respuesta a la pregunta por la razón del comienzo del tiempo a partir de la eternidad es respondida en términos de un anhelo del alma del mundo (que mora en lo Uno), que saldría de la esfera de lo mismo en búsqueda de lo otro, con lo que a la vez lo crearía, haciendo a una con ello el tiempo y temporalizándose ella misma (Cfr. ib.). Pero el motivo de este anhelo y por ende, por qué comienza a ser el tiempo desde la eternidad, queda incierto.

Pero, aquí nos preocupa otro problema: ¿puede acaso devenir la eternidad? Desde Plotino esta posibilidad estaría excluida, ya que en ello actúa la implicancia del concepto del todo esférico. Mas, si el universo es abierto, su eternidad tendría que devenir. Al mismo tiempo, ese devenir tendría que ser ya en

plenitud. Se advierte aquí que se entra en una cuestión paradojal inevitable. Solamente en el sentido de una aproximación se torna comprensible esta cuestión, desde el momento que se reconoce que el devenir universal no admite lo sido ni lo que será, pero tampoco simplemente el "ya es" como algo ya logrado y acabado, sino sólo el "eterno siendo". Recuerdo a este propósito nuevamente la imagen que propusiera antes (§ 9) para hacer comprensible este problema: Si nos imaginamos que vivimos trillones de trillones de años casi dejamos de percibir diferencias temporales. En el caso extremo, tendríamos que ser un puro "siendo" como para percibir una plenitud presente. Por mentar el "siendo" un "hacerse", viene a ser lo contrario de la concepción de la eternidad como *nunc stans*, ahora estático, noción tradicional que en todo caso ha sido útil para introducirse en el problema de la relación eternidad-tiempo.

La idea original de Schelling de un devenir de Dios es ilustradora en este contexto[82]. Dios deviene desde su fundamento hacia la existencia, y en esa medida es el cosmos[83]. Pero ese fundamento, como no está fundado en nada, es el no-fundamento (Ungrund), el abismo. Dios sale desde su sí mismo abisal y desconocido, y a partir de ello es el mundo. A modo de comparación, esta ligazón entre eternidad y devenir es fructífera para comprender como el universo, cuya quintaesencia es la espiritualidad universal, deviene eternamente: deviene precisamente porque (como el dios schellingniano) es abisal.

B

1

ποταμοῖσι τοῖσιν αὖτοισιν ᾿εμβαίνυσιν ῾έτεθα ῾υδατα ᾿επιρρεῖ (Heráclito, fragmento 12). "A los que entran en los mismos ríos, les afluyen otras y nuevamente otras corrientes de agua"[84]. Heráclito ha pensado el devenir. Las cosas son en movimiento y en cambio. Nada permanece igual e inalterable. Mas el devenir no significa que los entes simplemente fluyan en medio de una diferenciación incesante, ajena a toda identidad. En el devenir, lo contrario está inmerso en lo uno. Esto dice el fragmento 50: ῾οὐκ ᾿εμοῦ, ᾿αλλὰ τοῦ λόγου ᾿ακούσαντασ ῾ομολογεῖν σοφόν ᾿εστιν ῾ὲν πάντα εἶναι· "Habéis oído no a mí, sino al sentido, así es sabio decir, de acuerdo al sentido, que todo es uno" (cfr. op. cit., tb. frag. 60, 103).

La importancia que tiene aquí el pensamiento heracliteano de lo uno en lo contrario es que el universo no es un devenir indiferenciado, en el que cada ente y cada suceso fueran siempre algo absolutamente nuevo, completamente ajeno y diverso a los otros entes y sucesos, sino en el devenir está presente lo uno universal que se da como unión de la plenitud del ser. Heráclito abre así dos perspectivas para comprender el ser y el universo: el devenir y lo uno. La contradicción entre ambos se supera en un pensamiento elevado que se despliega sobre las divergencias aparentes, para decir: el devenir es lo uno que, a la

vez que se diferencia incesantemente, permanece en su ser uno, así como las estaciones del año son el año, y uno es el camino hacia arriba y hacia abajo (cfr. op. cit., frag. 60)[85].

La idea de "proceso" que Nicolai Hartmann desarrolla en su *Filosofía de la naturaleza* y que reconoce como fundamentalmente ligada a la idea de devenir, apunta a esta misma relación. Según él no existe lo absolutamente permanente. Lo único que permanece en medio del cambio y el movimiento es el proceso. El reconoce a su vez que éste es un pensamiento dialéctico, precisamente porque refleja la dialéctica del devenir. Por otra parte, Hartmann advierte que una relación similar estaría presente en la concepción aristotélica del motor inmóvil[86].

2

La generación y la corrupción —los momentos del devenir— han sido a su vez pensados por Aristóteles, especialmente en el Tratado que lleva su nombre: Περὶ Γενὲσεῶσ καὶ φθοράσ, *De generación y corrupción*. La generación apunta a que algo "llega a ser" y la corrupción a que algo "deja de ser". Por ello, en ambos está de alguna manera presente el no-ser —μὴ ʿόν—. Con esto se plantea un problema de envergadura: la presencia del no-ser en el devenir. Justamente el devenir aparece como la instancia que justificaría el no-ser (desde Parménides en adelante). En él lo ente fluye entre ser y no-ser; algo de pronto es algo y luego no lo es más; algo no era y ahora es. Esta presencia del no-ser es destacada por Aristóteles en los momentos del devenir: ʿη μὲν οὖν εἰσ τὸ μὴ ʾόν ʿαπλῶσ ʿοδὸσ φθορά ʾαπλῆ, ʿη δʾεἰσ τὸ ʾαπλῶσ ʾὸν γένεσισ ʿαπλῆ, "el paso a lo simplemente no-ente es simplemente corrupción y aquél a lo simplemente ente es simplemente generación"[87]. El reconoce la dificultad ʾαπορία relativa al modo de la presencia de lo no-ente en la generación y corrupción: "Pero contiene además una dificultad suficiente, cuál sería acaso la causa que engrana siempre otra vez a la generación, con tal que lo que se corrompe se evade a lo no-ente, y esto no es un algo determinado, ni algo cualitativo, ni cuantitativo, ni algo en un lugar (op. cit., 318a). La respuesta a esto está en la unión entre generación y corrupción que son como el anverso y el reverso de la misma moneda: el devenir. Entre ambos no queda nunca nada restante —οὐκ ʿυπολείπει— (op. cit., 319 a), y por ello no puede constituirse el no-ser entre ellos como algo determinado. "Por tanto, en razón de que la generación simplemente consiste en que es a la vez una corrupción, como también la corrupción simplemente consiste en que es a la vez generación de un algo, hemos dado con ello la razón" (ib.). Al mismo tiempo que algo está dejando de ser, de ello mismo algo está llegando a ser. Así, resulta indudable que en el pensamiento aristotélico sobre generación y corrupción hay un anticipo del principio de la conservación de la materia, de acuerdo al cual todo en el cosmos se trans-forma, sin que nunca se forme nada nuevo de nada, ni desaparezca completamente nada viejo. Precisamente la materia —ʿύλη— es el sujeto

—ὑποκείμενον— de la generación y corrupción. Ella admite la diversidad de lo contrario en su propio ser: "Pero materia es, en general, y en un sentido propio, aquello que está en el fundamento (ὑποκείμενον) con la capacidad de recibir en sí la generación y la corrupción" (op. cit., 320 a).

3

La ilimitación del universo se da como tiempo eterno y como espacio infinito. Se ha definido el tiempo como proyección del curso del devenir. Esto significa que el tiempo es una proyección que, en tanto apunta al devenir, depende de él. Sólo porque el universo, la plenitud del ser, deviene, es que hay tiempo proyectado sobre el devenir. El devenir es así el fundamento de la proyección temporal. Se infiere de ello que el devenir es propiamente una categoría del universo, mientras que tiempo y espacio expresan la relación en que el hombre está con el devenir. Espacio y tiempo vienen a ser así las proyecciones que intentan de algún modo aprehender la ilimitación. Ahora bien, si la plenitud del ser, el universo, es ilimitado y esa plenitud deviene y junto con ella cada ente singular, entonces el devenir es a su vez necesariamente ilimitado, y su ilimitación se refleja especialmente como eternidad: el devenir es eterno. Esta afirmación da cuenta de una exclusividad: *sólo* la plenitud del ser deviene *eternamente*. Cada ente singular deviene, pero ese devenir es finito en el tiempo: cada cambio y movimiento, cada transformación y desarrollo que operan en un ente, o que provocan la generación o la corrupción de algo, comienzan en un momento y finalizan en otro.

Así como la plenitud del ser deviene en el tiempo eterno, así también esa plenitud deviene en el espacio infinito. Mas, ¿qué significa aquí la preposición 'en'? ¿Cómo puede devenir lo ente "en" el espacio y "en" el tiempo, si ambos son proyecciones del ente humano? ¿No supondría esto el planteamiento de una posición idealista extrema, consistente en "traer" el devenir universal y la plenitud deviniente del ser, y "alojarlos" en proyecciones humanas? Que la plenitud del ser deviene "en" el tiempo eterno y "en" el espacio infinito supone que el "en" es también proyectado por el hombre. Junto con proyectar un ámbito sobre el que se fundan las distancias, proyecta a una el "en" del ser de lo ente "en" el espacio. Como también, al proyectar el curso del devenir, proyecta a una el "en" del ser de lo ente "en" el tiempo. Independientemente de lo relativo a esas proyecciones, la acción del universo es devenir. Esta acción no quiere decir que el universo realice una actividad distinta de él mismo, el cual permanecería tras esa acción como su sujeto, que sería a su vez trascendente. La inmanencia del universo en los entes hace patente el error de esa suposición. Que el universo actúe como devenir significa que *es* devenir. La expresión 'acción' alude aquí a lo que el universo "hace", y él "hace" eterna e infinitamente el devenir.

En el pensamiento de los últimos años de lucidez de Nietzsche, en su obra mayor *La voluntad de poder* aparece la intuición de la identidad del ser y el devenir. Esta identidad corresponde ser comprendida ahí, tanto desde la concepción misma de la "voluntad de poder" como también desde el "eterno retorno de lo mismo". Estas ideas se presentan ligadas al devenir en el aforismo 617: "Imprimirle al devenir el carácter del ser, esto es la mayor voluntad de poder"[88]. Y más adelante: "Que todo retorna es la aproximación extrema de un mundo del devenir al del ser: cumbre de la reflexión" (ib.). Como interpretación de esto dice Heidegger en su *Nietzsche*: "¿Por qué es ésta la mayor voluntad de poder? Respuesta: porque la voluntad de poder en su más profunda esencia no es algo otro que la permanencia del devenir en la presencia"[89]. En otra explicación del mismo aforismo, en *El dicho de Anaximandro*: "/.../estamos desde largo tiempo acostumbrados a oponer el devenir al ser, tal como si el devenir fuera una nada y no perteneciera también al ser, el cual desde hace largo tiempo se lo entiende sólo como el mero perseverar. No obstante, si el devenir es, entonces debemos pensar ser tan esencialmente, que no sólo el opinar conceptual vacío abarque el devenir, sino que el ser acuña y lleva la esencia al devenir (γένεσισ-φθορά) de acuerdo al ser"[90].

La máxima aproximación del devenir al ser está revelada por la concepción del devenir eterno, que supone el eterno retorno de lo mismo. Nietzsche: "El mundo permanece; él no es nada que llegue a ser, nada que deje de ser. O mejor: él llega a ser, él deja de ser, pero él no ha comenzado nunca a llegar a ser y nunca ha cesado de dejar de ser —él se sostiene en ambos—"[91]. Es claro que la culminación del devenir en el ser no debe entenderse en función de que se alcance una suerte de inmovilismo. Precisamente una concepción tal del ser es la que más fuertemente critica Nietzsche. El ser así entendido lo hace equivaler a nada, y a un semejante ser estático se llegaría, si el mundo tuviera una finalidad (cfr. ib.). El ser para Nietzsche es ilusión y apariencia —es nada—, si no es concebido como devenir.

La idea del devenir como ser es esclarecedora para nuestra concepción del devenir universal. Pero, la idea del eterno retorno no la puedo asumir. No hay necesidad alguna de que en la eternidad no pueda haber a cada momento algo nuevo. Solamente si se le atribuye al universo la imagen del círculo, sería aparentemente indubitable la afirmación del eterno retorno de lo mismo. Y la imagen circular se le atribuye precisamente al mundo (universo) en los aforismos 1064 y 1067 (op. cit.), en que el mundo queda definido como una esfera rodeada de nada. El pensamiento de Nietzsche viene así a representar una concepción parcial de la ilimitación, en la que se afirma la eternidad pero no la infinitud espacial. Sin embargo, esa concepción parcial se enriquece en otro aspecto: la aseveración de que las posibilidades humanas en el mundo son infinitas, lo cual es importante atender para la proyección antropológica de la ilimitación universal.

C

El universo —el ser— es el devenir. ¿Cómo hay que entender esta afirmación? ¿No se ha dicho que el universo es ilimitado y es la plenitud del ser? Decir ahora, además, que el universo es el devenir, no parece impropio? ¿No habría que suponer que la ilimitación sería la esencia del universo, de la que sus otros caracteres serían derivados? El problema que se trata aquí es el de cómo se expresa el universo en sus distintas categorías, considerando que cada una de ellas representa una definición de su esencia. La respuesta a esto no está en que las cuatro categorías se ordenen en una relación jerárquica, en que la una fuera el fundamento de las otras, sino que todas ellas radican en un nivel de igual originariedad. La "igual originariedad" ("Gleichursprünglichkeit") ha sido reconocida por Heidegger en *Ser y Tiempo* en relación a los "existenciarios", que corresponden a las determinaciones del ser del "ser-ahí", el que, a su vez, se refiere al ser del hombre. "Proyecto", "estado de yecto", "apertura", "comprender" representan caracteres igualmente originarios: "El fenómeno de la igual originariedad de los elementos constitutivos ha sido frecuentemente desdeñado en la ontología, como consecuencia de una tendencia metódica desenfrenada de probar que todas y cada una de las cosas proceden de un simple "principio originario""[92]. Aplicado este criterio a las categorías del universo, puede observarse que cada una define la esencia del universo con la misma originariedad que las otras:

El universo es ilimitado.
El universo es la plenitud del ser.
El universo es uno y es la unión de los entes.
El universo es devenir.

Más aún, incluso se reconoce la igual originariedad no sólo en la relación de las categorías entre sí, sino también en la relación del universo con sus categorías en conjunto (la "cruz del universo"). Por eso, en la expresión 'categorías "del" universo', por ejemplo, en la "plenitud del universo", la preposición 'de' no alude a una relación de pertenencia o de propiedad, sino que refleja una mismidad entre el universo y sus categorías[93].

CAPÍTULO IV
Caracteres mundo-universales

Las categorías del universo —ilimitación, ser-uno, plenitud, devenir— implican una necesidad absoluta. Ellas se obtienen, siguiendo un razonamiento estrictamente deductivo. En las tres primeras —ilimitación, ser-uno, plenitud— se llega a su demostración por deducción de modo directo e inmediato. En el caso de la cuarta categoría —el devenir— el razonamiento, aunque igualmente deductivo, contiene varios pasos, pero ella es igualmente alcanzada. Este último razonamiento sería, en breve, como sigue: Desde el momento que se sienta la ilimitación y que ella tiene también una versión temporal, el tiempo en sí no puede ser sino eterno, y si la plenitud del ser es en el tiempo, esa plenitud necesariamente deviene, siendo así el devenir igualmente eterno.

Pero, hay otros conceptos fundamentales que permiten definir el universo que son, al contrario, obtenibles sólo a través de una inducción, en la que se parte del reconocimiento de un carácter esencial del mundo, para luego generalizarlo y referirlo al universo en su plenitud. De ahí que estos conceptos fundamentales reciban el nombre de caracteres mundo-universales.

Se podría objetar a este procedimiento omitir la diferencia entre mundo y universo, y con ello también olvidar la trascendencia del universo respecto al mundo. Más, aquí no se trata de inducciones a partir de aspectos, cualidades, propiedades o detalles del mundo, sino de lo esencial. Esto esencial está reflejado por tres ideas: cosmos, código, circularidad. Si estos caracteres son ostensibles al universo, significa que en verdad son proyecciones y extrapolaciones del mundo al universo. Esto tiene una implicación importante: la expresión 'caracteres mundo-universales' mienta no que se trate de caracteres puramente universales como abismo y caos, que se desprenden de la categoría universal de la ilimitación, sino se entienden solamente en función de los caracteres que manifiestan la esencia del universo. Vale decir, ellos no se comprenden por sí mismos, sino solamente en cuanto en definitiva se insertan en un carácter universal. Así, si el universo es esencialmente caos y abismo, el ser cosmos, código y circularidad ha de comprenderse en cada caso en función de su inserción en esos caracteres universales originarios. En esto no se plantea una contradicción, ya que se trata de una relación entre lo primario y lo secundario. De tal manera que el universo puede ser caos en un sentido originario y primario, pero a la vez cosmos en un sentido secundario. El status secundario de los caracteres mundo-universales viene a ser en definitiva, a diferencia de las categorías y caracteres universales, una consecuencia de que ellos no se dicen directamente del universo.

20. COSMOS

1

Cosmos es una palabra cargada de significación para designar al universo, palabra que, aunque no tanto como su contrapuesta 'caos', ha tenido una sinuosa evolución. Lo que el griego significaba al aludir a la ornamentación celeste de las estrellas con un particular sentido de belleza corresponde al primer estadio de su evolución. Pero ya en la Grecia clásica ella se refiere a la jerarquía de los dioses impuesta por Zeus (Hesíodo) y llega a adoptar el sentido vigente hasta hoy de orden de los fenómenos del universo y el relativo al universo mismo. El Cosmos físico representa el horizonte metafísico de la filosofía justamente llamada cosmológica del pensamiento griego. Abriendo ese horizonte, se inicia la filosofía occidental. Se trae allí a luz una concepción del Cosmos como *physis*, como la naturaleza viva e inmensa en permanente gestación. Pero, en la misma filosofía griega —con Parménides— se produce un olvido del Cosmos —más precisamente, una des-cosmización—[94]. Ella tiene origen en su concepción de la realidad como el ser eterno, finito e inmóvil, ya que, de acuerdo a esa posición, el Cosmos del devenir, cambio y movimiento queda relegado al mundo de la apariencia y del no-ser. La teoría platónica de las ideas habrá de afianzar esa des-cosmización. El pensamiento empírico de Aristóteles tiene como consecuencia una recuperación parcial del Cosmos del pensamiento mañanero, especialmente gracias a la teoría de generación y corrupción. El cristianismo induce a una minusvaloración del Cosmos de pregnante incidencia histórica, en el sentido de que desde el medioevo en adelante "este mundo" es juzgado como un paso, un "valle de lágrimas" en comparación con el "otro mundo" de la vida eterna. Satán aparece en ese contexto como el príncipe de este mundo. La verdad es alcanzable sólo en la interioridad del hombre y el mundo es frente a ella nada más que pernicioso y engañoso (San Agustín). La concepción tomasiana de que la gracia no niega la naturaleza, sino que la perfecciona, significa en parte una recuperación del Cosmos (en lo que se advierte el influjo aristotélico). Asimismo la imagen religiosa de la naturaleza en el *Cántico del sol* de Francisco de Asís, caracterizada como una fraternidad entre el hombre y ella, significa aún una afirmación mayor del Cosmos. Esta concepción será cada vez más fuerte en el desarrollo ulterior del cristianismo hasta nuestros días. Por otra parte, la filosofía cartesiana también conlleva un proceso de des-cosmización, que por la afirmación del sujeto como primera verdad y la dificultad de saltar de él al mundo, será determinante para la filosofía moderna y contemporánea. Recién el existencialismo —uno de sus precursores: Nietzsche— con su enfrentamiento violento a la postulación de otro mundo, traerá consigo que en el seno de la cultura —marcada por el sino de la des-cosmización— se vuelva la atención sobre el Cosmos. Pero, en lo fundamental, la filosofía contemporánea queda transida

por el olvido del Cosmos, debido a dos factores —que destaca Karl Löwith (ib.)—: 1. Las antinomias cosmológicas de Kant dejan a la razón en la total incertidumbre respecto de la esencia del Cosmos, y 2. El poderoso auge de las ciencias naturales desde el siglo XVIII en adelante, provoca que el Cosmos sea cada vez más objeto exclusivo del especialista en esas ciencias. Sin embargo, por cierto, la Física, Astronomía, Química, Biología, han animado más que nunca a preguntarse por el Cosmos, aunque ello exclusivamente —como no puede ser de otra manera— en términos del renovado intento de su aprehensión racional. Parejamente la evocación poética de él y su percepción a través de una sensibilidad acorde han decrecido para el hombre de la Era Técnica, que vive en un medio-ambiente cada vez más artificial. El trasfondo histórico de la des-cosmización le da también sentido al punto de partida cosmológico absoluto de este trabajo, en el que se logra hacer arrancar la filosofía ya no desde la subjetividad, sino desde el universo en plenitud; ello, además, en aras de una radical reafirmación metafísica del Cosmos.

2

Hasta aquí se ha traído a colación un sentido ampliado de Cosmos, haciéndolo equivaler al universo. Pero hay que volver ahora a su sentido griego originario de orden, que sigue vigente hasta hoy. El cosmos significa una organización delimitada por un orden, que se presenta como unidad, de acuerdo a la cual los componentes de un ámbito, sea éste ecológico, orgánico, astronómico, pero también valórico, están ceñidos a unas relaciones estables que los mantienen unidos a cada uno como una estructura. El cosmos, en el sentido de orden, se constituye como unidades de los entes. Todos los entes conocidos están dentro de esas unidades, que van de lo más pequeño a lo más grande. Así, hay unidades inorgánicas, orgánicas, y además técnicas, científicas, valóricas. Tanto una piedra, una planta, como una doctrina ética, una máquina, una teoría científica, representan unidades de diversa índole. Pero también el reino inorgánico y orgánico en conjunto, y en general todo lo natural configura unidades. Más aún, el mundo mismo con sus límites abiertos, como opuesto al universo, representa en cada fase de su formación una unidad delimitable. Pero esa unidad total del mundo depende para su constitución del conjunto de valores históricos de la evolución humana, y es así como de pronto puede darse en una época, pero después perderse u olvidarse en una fase de transición. Asimismo ocurre con las unidades referentes a distintos campos humanos: ciencia, filosofía, técnica, religión, pueden organizarse en unidades en un momento histórico, más pueden entrar en crisis. Estas unidades, como especialmente la unidad del mundo, son buscadas por el hombre, ya que son determinantes para su orientación. Justamente al quebrarse la unidad del mundo, se generaliza colectivamente la sensación de desorientación.

Pues bien, si esencialmente la unidad del cosmos es relevante para cada

ente y para el mundo en su conjunto, sería legítimo suponer que lo mismo se cumple en la plenitud universal. Esto es comprobable sólo inductivamente, en cuanto a que en toda ampliación del mundo hacia el universo se descubren cada vez órdenes mayores, que se caracterizan como unidades y estructuras. Sin embargo, el universo es caos de acuerdo al sentido originario de este término. Pero también, en cuanto a su sentido derivado como desorden, el universo es igualmente caos. En efecto, el abismo universal carente de forma y unidad solamente puede concebirse como no-orden. Todo orden posible se organiza a partir del no-orden universal de fondo. Esto no hay que entenderlo empero en el sentido que Heidegger le critica a Nietzsche de postular —de uno u otro modo— un "Weltbrei" ("puré de mundo", léase "puré universal"), sino en el sentido de la abertura universal ilimitada que no se deja encerrar en una unidad estructural cerrada. El ser del universo al determinar la plenitud de los entes, va haciendo infinita y eternamente unidades, pero él permanece como caos abisal independiente de todo orden instaurado por él mismo. El no-orden del universo no debe entonces entenderse superficialmente como mero desorden, si se permite esa sutil distinción.

21. CÓDIGO

1

El universo no simplemente es, sino que es como tiene que ser. Esto no implica una necesidad absoluta de todo el acontecer y devenir universal, ya que su carácter abisal, abierto e ilimitado impide acotar una tal necesidad. Pero, si bien la necesidad no puede ser rotulada como absoluta, sin embargo, se justifica. Su expresión está dada por el código legal universal. Nada es concebible en el universo que se sustraiga a ese código. Todo acontecimiento, todo fenómeno está determinado en su actuar por leyes astronómicas, físicas, químicas, biológicas, pero también psicológicas, sociológicas e históricas. Por cierto que en la mención de las tres últimas hay la referencia al mundo y con ello al hombre, que es un ente que posee su propia autonomía. Esta es en cierta manera independiente de la predeterminación estricta del código, pudiendo así el hombre ser libre. El modo como se inserta el mundo en el universo, esto es, a través de la espiritualidad humana en la quintaesencia del universo —que a su vez es de orden espiritual— permite comprender que la libertad humana es perfectamente afín con el orden universal. Éste, por su parte, significa en tanto abertura, la máxima expresión de la Libertad, lo cual quiere decir que el devenir, por ser abierto, carece de finalidad. Es decir, en el universo tienen que conciliarse libertad y necesidad[95].

Estas convergencias entre universo y mundo inducen a una paulatina superación del anonadamiento en que puede sumir al hombre su tendencia

junto a la del mundo a ser asintóticamente igual a nada, en comparación con el universo ilimitado. Al estar el hombre en su espiritualidad supuestamente en contacto con la espiritualidad universal, siendo él lo ínfimo, tiene, eso sí, esa distinción. Sin embargo, cualquier contacto de la espiritualidad humana con el universo permanecerá siempre dentro del ámbito del mundo. De lo contrario, habría la pretensión injustificada de que la espiritualidad humana podría dar cuenta o conocer la espiritualidad universal, trascendente al mundo.

2

El producto de la necesidad universal es la realidad, las cosas, los fenómenos concretos. De acuerdo al nivel acotado de la necesidad, tiene sentido decir con Hegel que 'todo lo real es racional', y 'todo lo racional es real'[96]. Más esa necesidad, al expandirse en la abertura del universo y no poder cerrarse nunca, a la vez que está presidida por la libertad, lo está por ello también por la posibilidad. De este modo, resulta un orden jerárquico distinto al establecido por Kant en las categorías de la modalidad[97]. La posibilidad es aquí reconocida como la categoría más alta; de lo posible se pasa a lo necesario; y de éste a la realidad. Heidegger en sus interpretaciones sobre Schelling, Leibniz y Nietzsche llegará al reconocimiento de ese mismo orden[98]. La antelación jerárquica de lo posible está precisamente fundamentada en la *Teodicea* de Leibniz[99]. A partir del esclarecimiento de la lucha entre los posibles por hacerse realidad, puede él concluir consecuentemente que siempre resultará que 'éste es el mejor de los mundos posibles'. Esta afirmación se justifica, si mundo no se entiende en forma restricta como mundo humano, sino como universo. Del mundo humano no se podría jamás sostener eso, porque junto con marginarse el hombre de una pre-determinación estricta del código, y poder así ser libre, está permanentemente expuesto al error.

3

El conjunto de leyes científicas que el hombre ha descubierto no cubre el código universal, ya que éste es infinitamente más rico. Las leyes científicas son, además, suceptibles de error y requieren de la constante revisión. Pero esas leyes, si bien no cubren, al menos pueden coincidir con el código y dar cuenta, aunque sea en una parte ínfima, de la legalidad universal. Todas las leyes conocidas se enmarcan dentro del mundo y muchas conllevan la suposición de ser válidas para el universo en conjunto. Pero esta suposición será siempre infundada, ya que hasta donde se aplican las leyes científicas, hasta ahí llega el mundo y se configuran sus límites. Supongamos en el orden astronómico, una ley como la gravitación universal dice que las masas mayores atraen a las menores. Presumiblemente esto se cumpliría en la plenitud universal, más allá de los límites del mundo, pero ello no representa ninguna necesidad. Piénsese

en como la ciencia avanza "ganándole terreno al universo" (lo cual es ilusorio, porque en lo ilimitado no se puede avanzar, tomar posesión o ganar terreno) y toda vez que la ciencia lo logra —de acuerdo a parámetros humanos—, descubre fenómenos antes desconocidos del universo: los hoyos negros, los quasares, la anti-materia. Pues bien, esto hace patente como el mundo está limitado por lo conocido, que se puede ir ampliando, abriéndose cada vez más al universo. Hay leyes, normas, principios de otro orden, como los psicológicos o sociológicos, que está claro, tienen un alcance más restringido y limitado al hombre. Lo mismo, los valores éticos. Pero, el mundo en su integridad y ninguna de sus perspectivas está completamente aislada del universo. La conexión entre ambos está esencialmente dada a nivel de la espiritualidad. Las leyes científicas naturales, pero también las leyes de las ciencias humanas (que dan cuenta de regularidades del comportamiento de ciertos fenómenos), y aún los valores éticos representarían aproximaciones de la espiritualidad humana a la espiritualidad universal. Es presumible así que no solamente leyes científicas como la atracción de masas, sino también la psiquis, y aun la sociedad organizada sobre la base de valores, tengan una proyección universal trascendente al mundo. Pero, la particularización de los aspectos de la espiritualidad humana que engarzarían con el universo se traduce nada más que en presunciones indemostrables y conllevan un alto riesgo de antropomorfización. Esto tiene, además, como consecuencia que bajo el título "código del universo" no corresponde esperar que se expondrá un conjunto de leyes del universo, ya que toda ley conocida —verbi gratiae, el principio de acción y reacción— tendrá vigencia siempre dentro del mundo, el que se podría ampliar enormemente en función del radio de acción de ese principio, pero jamás se cumple el poder trascender el mundo y quedar de alguna forma al otro lado de él.

4

Para llegar al carácter mundo-universal del código se parte de la observación de que los fenómenos del mundo están regidos por leyes, siendo con toda seguridad muchas de ellas aún desconocidas. Se supone a partir de ello que habría un código del universo mismo en plenitud. Esto es indudablemente una inducción, y por ende una generalización no rigurosamente necesaria. Pero ningún epistemólogo podría pretender erradicar la inducción como una forma ilegítima de argumentar (que en todo caso, no tiene la fuerza conclusiva de la deducción).

Por otra parte, independientemente del problema de la inducción, está claro que todas las categorías, en tanto universales, trascienden al mundo. Esto tiene su razón de ser en tanto que ellas no implican un conocimiento del universo, sino de que el universo es pensable en los términos de lo que ellas significan. Por lo tanto, exclusivamente en el orden de lo más esencial hay la posibilidad válida de trascender el mundo, esto es, en lo relativo a las catego-

rías universales, pero también en lo que se refiere a nociones como ser, identidad, relación, posibilidad, necesidad, realidad. Si entonces hay una inducción realizada en aras de alcanzar el carácter mundo-universal del código, esto no obsta para que se legitime una inducción que arranque de leyes científicas particulares relativas al mundo, para en seguida generalizarlas para toda faz del universo y trascender —en apariencia— el mundo.

5

Así como en el universo se hacen presentes lo posible, lo necesario y lo real, de similar modo es esta presencia en el mundo. La importancia que tiene esto es sobre todo en relación a lo posible, porque es precisamente la posibilidad la que puede permanentemente ampliar al mundo. Una vez que una hipótesis científica abre una posibilidad nueva, se pasa de ello a la necesidad expresada en leyes, y de ahí a la realidad, en el sentido de que los fenómenos han de comportarse efectivamente de acuerdo a esas leyes. Consecuencia de esto es que aquello que abre el mundo y que al mismo tiempo pone de manifiesto el carácter de abiertos de los límites del mundo, es la posibilidad. Por la posibilidad se amplía el mundo. Ella es por lo general no precisamente descubierta por la razón, sino por la intuición, que contiene tanto elementos racionales como afectivos. Esto revela que en la fijación de los límites del mundo no participa únicamente la razón, sino intuición e imaginación tienen también injerencia. Mas, si bien la intuición de lo posible amplía el mundo, los límites de éste sólo cabe concebirlos de acuerdo a lo conocido. Esto significa que es la razón la que en definitiva los fija.

6

Hay que reconocer que en la medida en que el código representa la legalidad universal, está asociado con la idea de cosmos. Más aún, la realización del código, la conversión de lo necesario en lo real, da origen al cosmos. Pero el cosmos es en la abertura universal —el abismo— y así como la necesidad está asociada con el cosmos, lo posible se asocia con el caos abisal universal. La ilimitación universal no permite un orden en la plenitud del ser. Todo orden posible constituye algo delimitado. Asimismo, el universo por ser la abertura expansiva ilimitada, se abre infinita y eternamente en cuanto posibilidad, convirtiendo todo a la vez en necesidad y realidad. La expresión "a la vez" es importante aquí, ya que permite advertir que el tránsito desde la posibilidad hasta la realidad no cabe ser entendido de acuerdo a una secuencia cronológica de anterioridad-posterioridad. Hacia la ilimitada abertura del universo todo es primero posible, pero a la vez necesario y real. Esta aclaración permite también comprender dos cuestiones de modo más claro:

1. El eterno abrirse del universo a partir de la posibilidad para hacerse a la vez realidad no transcurre como si en principio la posibilidad se expandiera hacia lo que es nada, porque esto es imposible, sino que en la plenitud del ser, el universo se abre, realizando en sí infinitas posibilidades.

2. El caos abisal no significa que en el universo sería el cosmos que llegaría hasta un cierto punto, más allá del cual sería el desorden. El des-orden propio del caos debe entenderse más bien como lo originario, a partir de lo cual y simultáneamente se constituye el orden cósmico. Y lo que instaura ese orden —su agente— es el código universal.

22. CIRCULARIDAD

1

En Parménides aparece el círculo como la figura perfecta, por ser la más armónica y abarcante. De ahí que el ser esté representado por una esfera. Pero, ya se ha visto, al universo ilimitado no le corresponde imagen, forma o figura y por eso tampoco podría ser visualizado como circular. Sin embargo, en general, los procesos naturales son de orden circular: las estaciones del año son el mejor ejemplo de ello, además, los movimientos de los astros, los regímenes atmosféricos, las series tróficas, pero también las series numéricas, la sucesión de las formas de gobierno (de acuerdo a Platón y Aristóteles). La circularidad es una idea más amplia que la del círculo y puede cubrir con su sentido lo relativo a los procesos. Teniendo esta distinción presente, si bien se puede reconocer que por ejemplo, en el orden astronómico, la traslación de los cometas no describe precisamente un círculo, en cambio sí una circularidad, ya que hacen siempre el mismo recorrido. Por otra parte, aparentemente habría excepciones a la circularidad en cierto orden de procesos, y es el caso del resultado de la división del círculo por el diámetro, representado por la letra π, resultado al cual no se le conocen períodos. Y, como es de presuponer, justamente en el caso de la división del círculo por un elemento de él mismo —su diámetro—, se pierde la circularidad.

Antes que se manifieste la circularidad en términos de proceso, se da ónticamente en el ser de cada ente. Cada ente es el que es y afirma su ser a cada momento y fase de su desarrollo, en lo cual se produce una reiteración permanente. Cada ente persiste en conservar su individualidad, ya sea movido por una voluntad conciente, por el instinto o por el hecho de presentar una resistencia ante el intento de que se lo amenace o elimine. El ser de los entes, se puede decir entonces, consiste en persistir. La concepción de la "voluntad de poder" (Nietzsche), del "conato de vivir" (Ortega y Gasset), de la "lucha por la vida" (Darwin) y del "anhelo de inmortalidad" (Unamuno) están ligadas a la noción del persistir, pero tienen fundamentalmente una proyección antropoló-

gica y no cosmológica (especialmente la última —cfr. *Del sentimiento trágico de la vida*—)[100]. En el *Tratado de la Ética* de Spinoza se encuentra más claramente la idea de persistencia en el ser, y por cierto con un alcance cosmológico[101].

La circularidad está así presente en cada cosa y fenómeno. Algo evoluciona, se gesta, se amplía, cambia cualitativa y cuantitativamente, se traslada, pero una y otra vez vuelve sobre sí, de donde obtiene su mayor fuerza. Indudablemente que en una perspectiva biológica, la genética es iluminadora en este contexto.

La circularidad viene a ser expresión de la unión de los entes, que a su vez se manifiesta como cosmos. Pero así como el cosmos está inserto en el caos y la unión en lo uno originario, así también la circularidad en el universo abisal sin figura, forma e imagen. La circularidad correspondería sólo al mundo. Sin embargo, así como se ha realizado una inducción en relación al carácter mundo-universal del código, partiendo de que todo fenómeno y acontecimiento del mundo se rige por leyes, para generalizar esto y referirlo al universo en plenitud —en todo caso en el nivel acotado de la necesidad—, asimismo hay razón para hacer una inducción similar respecto de la circularidad. La aseveración de una circularidad universal habría que comprenderla, eso sí, en un sentido muy limitado, más precisamente, en cuanto una aproximación, con lo que quiero decir que la imagen más próxima del universo sería no el círculo, sino la circularidad de la plenitud de los entes en su devenir. La imagen de la circularidad sólo podría en todo caso aproximarse al universo, si se la visualiza como abierta, en el sentido del devenir universal que no se repite y no vuelve una y otra vez sobre sus propios pasos. Si bien cada ente y fenómeno retornan en su evolución permanentemente sobre sí mismos, de donde recobran su fuerza, ellos no vuelven nunca a ser lo mismo que fueron antes.

Ahora bien, cada proceso circular de una cosa se inserta dentro de procesos circulares mayores. Piénsese por ejemplo que un ecosistema está en relación con las estaciones del año y por su parte éstas con el movimiento orbital de la Tierra. Es así como se justifica llegar a pensar sobre la circularidad del mundo como un conjunto. Como, de este modo, los diversos fenómenos que están determinados por sus respectivas circularidades, se insertan unos en otros, arroja esto como imagen más cercana de esa circularidad múltiple y concéntrica: la espiral. El mundo, pero por inducción, también el universo, sería espiral. Se alcanza con esto una imagen del universo (justificable solamente en términos de aproximación) que se acerca a la de Teilhard de Chardin. Mas, no se justifica estipular una dirección del universo hacia un supuesto "ómega"[102]. Si el ómega divino es concebido como la espiritualidad universal, él estaría presente en la plenitud del ser, que en tanto abierta y abisal, carece de rumbo. El hombre no puede saber desde su mundo si hay o no una dirección, y por ello tampoco si hay acercamiento o alejamiento del mundo a la espiritualidad. Cualquier juicio a propósito de ello se traduce en una interpretación antojadiza de la espiritualidad universal. El puede, eso sí, estimar si su mundo se plasma de la espiritualidad (humana) por él concebida, o si sucumbe en un momento histórico por falta de ella.

La idea de la circularidad puede inducir a la fundamentación de la teoría del "eterno retorno de lo mismo", tal como ha sido pensada por Nietzsche. Zaratustra se encuentra a su paso ante dos caminos: uno hacia el pasado que no tiene comienzo, y por eso es eterno, el otro hacia el futuro sin fin, y por eso también eterno. Ambos caminos se encuentran en una encrucijada que tiene un pórtico con un letrero arriba, que dice: Instante. De allí parte el tercer camino también eterno del presente. El razonamiento que se desprende de esta visión es que si el pasado es eterno, en el futuro nada podría ser nuevo, puesto que todo ya sucedió, y así cada instante presente también ya sucedió antes, y habrá de repetirse infinitamente en lo futuro.

La teoría del eterno retorno de lo mismo amenaza al hombre con el anonadamiento total. ¿Qué sentido puede tener cualquier empresa humana, si todo ha de repetirse infinitamente? ¿Si no solamente los logros, sino también el esfuerzo, trabajo, guerras, crímenes, sangre, sudor y lágrimas que ha padecido la humanidad, habrán de repetirse inexorablemente? El eterno retorno de lo mismo tiende a anular todo sentido de la voluntad de poder. En el "Nietzsche" Heidegger interpreta la teoría del eterno retorno en el sentido de que lo que se repetiría eternamente no sería el detalle de las cosas, sino el principio de los entes, que se estaría afirmando y reafirmando infinitamente: la voluntad de poder[103]. Él logra así armonizar estas ideas tan contrapuestas en Nietzsche. El águila (símbolo de la voluntad de poder) puede llevar a la serpiente (símbolo del eterno retorno) que se enrolla amorosamente a su cuello, sin que la estrangule.

¿Hasta qué punto la interpretación de Heidegger se atiene a lo que Nietzsche verdaderamente pensó? ¿No da esa interpretación una solución a un problema que no la tiene? ¿No permanecerían simplemente en desavenencia eterno retorno de lo mismo y voluntad de poder, siendo esta desavenencia la impronta de lo trágico en Nietzsche? Queden planteadas aquí estas preguntas.

A lo que tenemos que abocarnos ahora es a la cuestión de si la circularidad de la plenitud de los entes implicaría el eterno retorno de lo mismo. Pues bien, se justifica el eterno retorno de lo mismo, si se arranca del presupuesto de una totalidad cerrada. La idea de un todo limitado induce a la aceptación inevitable de que los acontecimientos del universo habrán de repetirse infinitamente. Dentro de ese todo no podría haber nada nuevo; en él ya tiene necesariamente que haber sucedido... todo. Es precisamente la idea del todo, presente en la tradición desde Parménides en adelante (el ser como la esfera perfecta, finita y eterna que es el todo fuera de lo cual no hay nada) que rebrota una y otra vez —y también en Nietzsche—, la que tácitamente promueve la concepción del eterno retorno de lo mismo. Pero, desde el momento que la circularidad espiritual universal, el devenir y la ilimitación son abiertos, no hay necesidad alguna de que en la eternidad no haya a cada momento algo siempre nuevo. Sin embargo, hay el eterno retorno en tanto que cada ente en su evolución, vuelve

sobre sí mismo y hay una constancia de procesos de distinto orden, mas no un eterno retorno "de lo mismo", vale decir, no se repite el detalle, sino lo esencial, y esto ni siquiera en cuanto permaneciera invariable e inalterable, sino a su vez modificándose, haciéndose, deviniendo. Esto significa que sí cabe asumir la idea del eterno retorno como la pensara Aristóteles en *De generación y corrupción*[104]: las estaciones del año se repiten y el movimiento de los astros, pero sin que la repetición sea exactamente igual ni vuelva a acontecer exactamente lo mismo. El devenir todo lo modifica y nada permanece igual. (No te bañarás dos veces en el mismo río —Heráclito—).

CAPÍTULO V
El problema de la ilimitación en las antinomias de Kant

23. CRÍTICA DE LAS ANTINOMIAS COSMOLÓGICAS

1

Las dos primeras antinomias de Kant —junto a la tercera, llamadas cosmológicas— tratan sobre el problema de la finitud o infinitud témporo-espacial del mundo, entendiendo por éste la totalidad de los fenómenos[105]. Como él toca a la concepción del universo como ilimitado, corresponde confrontar aquellas. Para su comprensión conviene revisar los parágrafos que inmediatamente las anteceden, titulados "La antinomia de la razón pura" (A406-B433), "Sistema de las ideas cosmológicas" (A409-B436) y "Antitética de la razón pura" (A421-B449). De su contenido se desprende que los argumentos desarrollados en las antinomias son provocados por una aplicación dialéctica de la razón, de acuerdo a la cual se esgrimen ideas trascendentales —no conceptos empíricos—. Esas ideas resultan de una síntesis de la totalidad de los fenómenos que no se apoya en la experiencia, y que al ligar en una serie las condiciones con lo condicionado, incluye también en ella la condición primera que no sería condicionada por otra anterior —lo in-condicionado—. Mas, estos argumentos no constituyen una "sofística de la razón", que pudiera corregirse por medio de un uso recto, sino que las ideas presentes en esos argumentos corresponden a una "apariencia dialéctica" ("dialektischer Schein") y son inevitables e imborrables de la razón (cfr. A406-B434). De acuerdo a su propia esencia, ésta tiende a completar la síntesis de las condiciones hasta alcanzar lo in-condicionado.

El objetivo de la investigación de las antinomias es observar en qué medida la ilimitación universal se deja o no someter a una antinomia, o sea, si frente al argumento que la demuestra, puede constituirse un contra-argumento. Lo que puede dirimir esta cuestión es el examen crítico de sus pruebas y su comparación con las pruebas de la ilimitación universal.

2

La tesis de la primera antinomia dice: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está también encerrado en límites según el espacio" (A426-B454). Caracteriza a las pruebas de las tesis y de las antítesis correspondientes a cada antinomia, que ellas tienen la forma argumental de la *reductio ad absurdum*, vale decir, para probar algo, se supone lo contrario y se demuestra en el curso de la

prueba que esa suposición es insostenible, no habiendo así otra solución que admitir lo que primero se había sentado.

Se transcribe en lo siguiente la primera parte de la prueba de esta tesis, es decir, la que sostiene que el mundo tiene un comienzo en el tiempo: "Pues, si se supone que el mundo no tiene un comienzo según el tiempo: así hasta cada punto temporal dado ha transcurrido una eternidad, y con ello ha fluido en el mundo una serie infinita de estados de las cosas, unos siguientes a otros. Ahora bien, la infinitud de una serie consiste precisamente en que no puede ser nunca completada por síntesis sucesiva. Por ello, es imposible una serie infinita de mundo ya transcurrida y con esto un comienzo del mundo es una condición necesaria de su existencia; lo cual había que probar primero" (ib.). La prueba de la tesis de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo se apoya en un supuesto, que es considerar que la eternidad que, con respecto al pasado, habría transcurrido a cada instante, deba darse como totalidad. No hay necesidad alguna en esa implicación. Al contrario, antes de cada instante hemos vivenciado el último momento o un tiempo largo de esa eternidad, pero nunca puede dársenos como totalidad.

Ahora bien, hay que hacer notar que Kant reconoce esto último, más aún, ello es la clave de la prueba. Pero, a lo que equivale ese supuesto es que la eternidad hacia el pasado de un mundo que no tuvo comienzo, deba considerarse como acabada —y en este sentido como algo total— al ser referida al instante presente, como si aquella no pudiera seguir transcurriendo como eternidad. Ciertamente que, como Kant concibe —y con razón— la infinitud como lo que no puede ser completado por síntesis sucesiva, al relacionar esta definición con el supuesto de que si a cada instante ha transcurrido una eternidad, ésta debería darse como totalidad, y por lo tanto se habría completado ya la síntesis en el tiempo, sin poder agregar nada más a ella, es que la prueba aparenta ser impecable. La sola expresión "eternidad ya transcurrida", que aparece al comienzo de la prueba, exhibe a este respecto su propia contradicción, ya que una eternidad —una in-finitud temporal— no puede fin-alizar. De ello se desprende también que el concepto de eternidad, al modo como es tratado en las antinomias, queda referido a la eternidad de lo eternamente duradero e incesante, lo que no deja de ser, y no a la eternidad en tanto *nunc stans*. La explicación de esto habría que centrarla en que este concepto de eternidad se entiende en función del cosmos y no de Dios, precisamente por tratarse de las antinomias cosmológicas. Parejamente habría que hacer la misma observación en lo relativo a la infinitud espacial, es decir, se trata de lo infinito referido al mundo como lo infinito de aquello que en ningún punto deja de extenderse.

3

A continuación la transcripción de la prueba que afirma que el espacio del mundo está encerrado en límites: "En atención a lo segundo, supongamos

nuevamente lo contrario: así el mundo sería un todo infinito dado de cosas a la vez existentes. Ahora bien, no podemos pensar el tamaño de un quántum que no está dado dentro de ciertos límites de una intuición de otro modo que solamente a través de la síntesis de las partes, como así también la totalidad de un tal quántum sólo a través de la síntesis completada, o a través de la adición repetida de la unidad hacia sí misma. Por ello, para pensar el mundo como un todo que llena todos los espacios, habría que considerar como completada la síntesis sucesiva de las partes de un mundo infinito, esto es, habría que considerar como transcurrido un tiempo infinito en la cuenta de todas las cosas coexistentes, lo cual es imposible. Por ello, un agregado infinito de cosas reales no puede ser considerado como un todo dado, y con ello tampoco como dado al mismo tiempo. Por consiguiente, el mundo no es infinito según la extensión en el espacio, sino que está encerrado en límites; lo cual era lo segundo" (ib.). Esta segunda parte de la prueba se apoya en el mismo supuesto de la primera, sólo que ahora aplicado al espacio, en lo cual se muestra a su vez como determinante un factor temporal. En esta aplicación se debilita aún más tal supuesto, puesto que Kant hace depender que el mundo pueda ser un todo dado de la imposibilidad de la cuenta (habría que conjeturar: por parte del sujeto) de todas las cosas coexistentes y dadas en el espacio del mundo, en cuya "cuenta" tendría que haber transcurrido una eternidad. Expuestos en orden, los pasos más relevantes de la prueba son los siguientes: un todo infinito dado supone parejamente que la síntesis sucesiva de las partes de esa infinitud ya se ha completado, y como esa síntesis requiere del transcurso de un tiempo infinito, entonces es imposible, y así resulta que el mundo, como extensión en el espacio, no es infinito, "sino que está encerrado en sus límites".

Así como en la prueba del comienzo temporal del mundo, se ve que el supuesto de que éste es infinito en el espacio no significa eo ipso de que tenga que ser un "todo infinito dado" (y éste es precisamente el punto crucial de la prueba). Al contrario, si el mundo es infinito, necesariamente esa infinitud no se puede dar como totalidad, porque toda totalidad es limitada, y esto contradice la suposición de la infinitud.

4

Es mi convicción que ambas conclusiones de las partes de esta prueba: que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y que éste está encerrado entre límites, según el espacio, hacen patente una imposibilidad y conducen a una contradicción que es insoslayable: la de tener que admitir que algo que no es, es antes del comienzo del mundo en el tiempo o más allá del inicio o término del espacio del mundo, Y, atendiendo al alcance de esta implicación forzosa, no cabe reconocer validez en estas pruebas.

Hay que hacer notar aquí que el horizonte filosófico del pensamiento kantiano obliga a considerar el problema de la finitud o infinitud espacial o

temporal del mundo desde la perspectiva del sujeto y de sus condiciones cognoscitivas. Esto quiere decir que, por ejemplo, únicamente Dios, al que le es propio un *intuitus originarius,* puede aprehender de una vez la plenitud de lo infinito, precisamente por medio de esa intuición originaria. Mas, al hombre le corresponde solamente un *intuitus derivativus,* en lo que se muestra la limitación de su aprehensión y percepción, sea ésta sensitiva o intelectiva. En razón de esta intuición derivada que sólo puede ponerse en relación con lo infinito sin abarcarlo en su plenitud, porque para ello tendría que recorrerlo parte a parte (mentalmente) —lo cual es imposible—, es que resulta también imposible para el hombre la representación consecuente y efectiva de un mundo infinito y eterno.

Desde la teoría de la ilimitación universal cabe sostener también que justamente por ser el universo ilimitado, no puede constituirse por ello en una totalidad; él es el contrario, la plenitud del ser, plenitud nunca delimitable y completable como totalidad. En tal sentido, efectivamente la síntesis que el ente humano realiza de las sucesivas porciones espacio-temporales del universo no puede completarse nunca, puesto que siempre se podrá agregar algo más a ella en la proyección ilimitada hacia lo mayor —la multiplicidad—, o restarle algo a aquella en la proyección ilimitada hacia lo menor —la divisibilidad—. A esta última le llamamos también análisis, en cuanto se descompone lo mayor en lo menor. Pero ese análisis se realiza también como síntesis, en cuanto se unen mentalmente las partes descompuestas.

La diferencia entre la concepción del universo como plenitud de los entes que nunca puede constituirse como la totalidad de ellos, y la concepción del mundo de Kant, es patente ya en su definición del mundo como "el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis tanto en lo grande como en lo pequeño" (A419-B447). Esta definición está expuesta en un parágrafo inmediatamente anterior al desarrollo de las antinomias, titulado "Sistema de las ideas cosmológicas", lo que apunta a su influencia sobre las antinomias. Si bien se observa, el supuesto de que el mundo sólo puede ser contemplado como totalidad está presente en la tesis de la primera antinomia, aunque para el mismo Kant esa totalidad solamente puede darse en la forma de una idea sin apoyo en la experiencia, y por lo tanto, según un uso dialéctico de la razón[106]. Así, tal supuesto es precisamente el que induce a la implicación de que esa totalidad exigiría una síntesis acabada de sus partes; de ahí que ella aparezca como imposible y resulte como conclusión que el mundo sea finito en el espacio y en el tiempo.

Esta ligazón entre la supuesta totalidad y la imposibilidad de la síntesis de sus partes es reconocida por el propio Kant en la "Anotación a la primera antinomia": "Pues el concepto de la totalidad misma es, en este caso, la representación de una síntesis completada de las partes, y esa completitud, y con esto también el concepto de ella misma, es imposible" (A432-B460). El prejuicio de la totalidad aplicado al mundo, que se supone infinito, es aquí determinante. Desde la concepción del universo como plenitud del ser cabe decir que la ilimitación universal no sólo no puede darse al hombre como un

todo, sino que esa "totalidad de la ilimitación" es, antes bien, ónticamente imposible.

5

Corresponde examinar a continuación la segunda antinomia, ya que ella concierne a la ilimitación hacia lo menor. La tesis dice: "Cada una de las sustancias compuestas en el mundo se compone de partes simples y no existe en ninguna parte nada más que lo simple, o lo que se compone de esto" (A434-B462). El tramo más relevante de la prueba es el siguiente: "Pues supongáis vosotros que las sustancias compuestas no consistieran de partes simples: así, cuando toda composición hubiera sido levantada /aufgehoben/ en el pensamiento, no restaría ninguna parte compuesta y tampoco simple (como no hay partes simples), y con ello no restaría nada; por consiguiente, no habría dada ninguna sustancia" (ib.). La observación por hacer a esta prueba es que no muestra cómo puede el pensamiento *justificadamente* levantar toda composición. Esto es simplemente sentado al comienzo de la prueba, cuando es precisamente lo que hay que probar. Y no se encuentra tampoco esa justificación en la "Anotación a la tesis".

Ciertamente que el pensamiento, ateniéndose a algún criterio, puede levantar —en cuanto abstraer— unas notas o cualidades de una cosa. Esta es, por ejemplo, la abstracción de las cualidades de un cuerpo en la que al final queda el espacio, realizando la cual el mismo Kant y antes Descartes establecen el carácter fundamental de aquél. Pero, en el caso de arriba, lo que se trata de demostrar es justamente que todo lo que hay en el mundo es simple o está compuesto de lo simple, y entonces la afirmación de que el pensamiento levanta toda composición —no quedando tras ello nada— exije una justificación. Es claro que, una vez supuesto que tras el levantamiento de toda composición no queda nada, está abierta la solución de sostener que el mundo consiste de lo simple: "De aquí se sigue inmediatamente que las cosas del mundo son en total esencias simples, que la composición de ellas es sólo un estado externo de las mismas /.../" (A436-B464).

De acuerdo al alcance de lo que en mi trabajo se ha definido como ilimitación hacia lo menor, la divisibilidad espacial hacia lo pequeño como la temporal hacia lo breve no acaban jamás, y por ello no hay algo que pueda constituirse como lo "pequeñísimo en sí" o lo "brevísimo en sí", que valga como tope o substrato sobre lo que se apoye cada ente. Al descomponer entonces las "sustancias compuestas", lo que se encontrará siempre será otras sucesivas composiciones menores, sin que en lo "real" se encuentre nunca algo puramente simple. Respecto de la suposición de que hay aquello simple y último podemos preguntar si eso tiene tamaño, forma, peso u otra cualidad, y si la tiene, entonces ya no es simple, sino complejo. Y al preguntar por el ser de lo simple, se refiere esta pregunta a si lo hay en lo "real", pues es claro que la mente humana puede pensar lo simple como abstracción —como punto, por

ejemplo— y a esto le corresponde un modo de ser distinto del "real", precisamente porque es algo que sólo puede darse en la mente; su modo de ser es, por eso, "mental". Los tales puntos no los hay en lo "real", o si se prefiere, los "puntos" que se pueden hallar en lo "real" son siempre complejos, porque están en algo, en una superficie, en un área, y éstas, a su vez, en un paraje, que puede ser un lago, un cerro, el cielo. Un punto que divisamos a lo lejos en el lago es una roca, etcétera.

6

Las antítesis de las dos primeras antinomias que se refieren a que el mundo sería espacial y temporalmente infinito tanto hacia lo mayor como hacia lo menor, coinciden con la concepción de la ilimitación universal, aunque las pruebas de una y otra son completamente diferentes. Esta diferencia es comprensible, desde el momento que el supuesto de una limitación absoluta del universo conduce a la admisión del ser del no-ser. Con la mira puesta en esta implicación, he desarrollado las pruebas de la ilimitación universal, y es por ello que, consideradas como tesis, repelen a toda antítesis imaginable, no pudiendo así adecuarse a la forma argumental de la antinomia.

Se preguntará entonces: ¿cómo es que Kant ha podido exponer en antinomias el problema de la infinitud o finitud espacio-temporal del mundo? La respuesta está en las pruebas mismas, en los elementos que en ellas aparecen. En ninguna se enfrenta el supuesto de un límite absoluto. La ausencia de él es visible, por ejemplo, en la antítesis de la primera antinomia, en la que Kant considera la existencia de un tiempo previo al comienzo del mundo. Más precisamente, él reconoce que antes de aquel comienzo no era el mundo, sin embargo "era" un tiempo vacío. Esta antítesis dice: "El mundo no tiene un comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto de acuerdo al tiempo como de acuerdo al espacio" (A427-B455). El inicio de la prueba es expuesto en los siguientes términos: "Pues siéntese: él tendría un comienzo. Como el comienzo es una existencia antes de la cual ha transcurrido un tiempo en el cual la cosa no es, así tiene que haber transcurrido un tiempo en el que el mundo no era, esto es, un tiempo vacío" (ib.). Es la definición de lo que es comienzo la que resulta singular: "Como el comienzo es una existencia antes de la cual ha transcurrido el tiempo /.../". De esta definición depende el desarrollo ulterior de la prueba, pues una vez sentado que antes de ese comienzo había un tiempo vacío, entonces no hay en ese tiempo indistinto ninguna razón para que el mundo comience a ser, ya que carece de una condición distintiva para que el mundo sea más bien que no sea[107]: "Ahora bien, en un tiempo vacío la generación de una cosa cualquiera no es posible, porque ninguna parte de aquel tiempo tiene en sí, frente a otra, una condición distintiva de la existencia frente a la del no-ser (supóngase que él se genera por sí mismo o por otra causa)" (Kant, ib.). La antítesis relativa al tiempo de la primera antinomia puede de este modo culminar, ya que la conclusión está al alcance: "Por ende,

una cierta serie de cosas puede, en verdad, comenzar en el mundo, pero el mundo mismo no puede tener un comienzo y es infinito, de acuerdo al tiempo pasado" (ib.).

Ahora bien, si el concepto de comienzo —caracterizado como un momento clave para alcanzar la conclusión —no está pensado como absoluto, entonces lo estaría como relativo, vale decir, al modo del comienzo de una cosa o de un estado de cosas particulares, como por ejemplo, "las hojas comienzan a caer", "ahora comienza a nevar". Esos comienzos se adecuan a la definición que Kant da al inicio de la prueba, en el sentido de que antes del comienzo de algo ha transcurrido el tiempo. Es así como antes del "estado" de caer las hojas, ellas estaban en otro "estado", estaban en los árboles. Y antes de ese último "estado", había transcurrido el tiempo. Aparentemente Kant traspasa este alcance del comienzo al caso extremo del comienzo del mundo, y es claro que entonces puede decir con razón que antes de ese "primer comienzo" había tiempo: el tiempo vacío.

Con respecto a la antítesis de la segunda antinomia concerniente a la infinitud del espacio, cabe sostener lo mismo que lo relativo a la infinitud del tiempo hacia el pasado. También aquí hay la aserción de la existencia de algo vacío: el espacio vacío, en el cual el mundo estaría encerrado entre límites.

No corresponde en todo caso calificar como simplemente inválidas las aserciones de un espacio y tiempo vacíos. Kant da una explicación a propósito de ellas en la "Anotación a la antítesis" de la primera antinomia. Ahí hay que tener presente la definición kantiana del espacio y del tiempo como formas puras de la intuición, esto es, no como formas que estén de algún modo dadas en las cosas. La comprensión de esto exije enfocar el alcance de algunas consideraciones de la *Crítica de la razón pura,* teniendo a la vez en cuenta la concepción de la ilimitación universal, lo que se hará en lo que sigue.

7

La concepción del universo como plenitud del ser exige reconocer que los supuestos espacio y tiempo vacíos son algo; ellos son en el universo, le son inmanentes. Más aún, aunque se entendiera el universo como totalidad, habría que inferir la misma conclusión: que espacio y tiempo en cuanto vacíos son en el universo. Pero, como el mundo mienta la totalidad, de acuerdo a su definición kantiana como "el todo matemático de todos los fenómenos", debemos insistir en la pregunta acerca del supuesto del espacio y tiempo vacíos. Si el mundo es el todo, ¿cómo puede suponerse un tiempo vacío antes del comienzo del mundo, o suponerse un espacio vacío en el que se encuentra el mundo? El espacio y el tiempo vacíos, si son algo, ¿no tendrían que pertenecer al todo del mundo? En concordancia con la primera antinomia hay que responder negativamente esta pregunta. En la filosofía kantiana tiene esta respuesta su razón en el alcance del espacio y del tiempo como formas puras de la intuición y como

condiciones de posibilidad del conocimiento. En tanto el conocimiento humano se funda en esas intuiciones, está en relación con los fenómenos, con un *mundus phaenomenon*. De acuerdo a la "Anotación a la antítesis" significaría la suposición de un no-ser —lo que descarta también la existencia de un espacio o un tiempo vacíos— que se habría abandonado el mundo de los fenómenos y se estaría en contacto con un *mundus intelligibilis*, con lo cual se habrían sobrepasado los límites de la experiencia posible.

Espacio y tiempo vacíos, que carecen de todo objeto, corresponden a una significación de la nada en Kant. Dice al término de la "Analítica trascendental": "La mera forma de la intuición sin sustancia no es en sí un objeto, sino la condición formal del mismo (como fenómeno), como el espacio puro y el tiempo puro, que aunque son algo en tanto se los observa como forma, sin embargo ellos mismos no son objetos que sean intuidos (*ens imaginarium*)" (A291-B347). Espacio vacío y tiempo vacío como meras formas de la intuición no equivalen así a la nada sin más, al absoluto no-ser, sino que ellos son algo, aunque no sean objetos.

Pero, como contraparte, la suposición del no-ser en las distintas pruebas de la ilimitación del universo no implica un abandono del espacio y del tiempo. Muy por el contrario, en la consecución de esas pruebas me atengo precisamente al espacio y al tiempo, ya que esa suposición solamente es observada en cuanto desentraña una contradicción. De ahí que en las pruebas de la ilimitación no se trata en definitiva del no-ser, que sustrayéndose a toda condición del mundo de los fenómenos como a las condiciones del espacio y del tiempo, habría que determinar y establecer como un cierto algo que de algún modo es, sino que, a la inversa, se trata de la posibilidad de descartar al no-ser que pudiera persistir más allá de los límites espacio-temporales.

8

En el parágrafo "Del interés de la razón en éste su antagonismo" (A462-B490), al referirse Kant a las antítesis de las antinomias, sostiene que sobre la base de la concepción por ellas sustentada, no puede fundarse el conocimiento: "Mas, las proposiciones de las antítesis son de tal tipo, que hacen completamente imposible la terminación de un edificio de conocimientos. De acuerdo a ellas, hay sobre un estado del mundo siempre uno más antiguo, en cada parte siempre otras también divisibles, de cada suceso otro anterior, que también fue de otro modo producido, y, en suma, todo es en la existencia únicamente condicionado, sin reconocer algún existente primero e incondicionado. Como entonces, la antítesis no incluye en ninguna parte un primero y ningún comienzo que simplemente pudiera servir como fundamento de la construcción, así, bajo tales supuestos, es completamente imposible un edificio acabado del conocimiento" (A474-B502). La señalada imposibilidad coincide con nuestra concepción de la ilimitación universal. Se ha sostenido que el universo, en cuanto

ilimitado, sólo puede ser pensado. La imposibilidad del conocimiento se refiere a la ilimitación en sus versiones, direcciones y dimensiones. Sin embargo, esto no significa que al ente humano le esté sin más vedado el conocimiento. El hombre puede conocer el retazo de universo, el mundo, con el que está en relación, y ese mundo se amplía cada vez más a través del conocimiento sensorial, del conocimiento científico experimental, inductivo y deductivo. De este modo, se construye un "edificio" del conocimiento, pero con "materiales" del mundo y no del universo.

*

Mi propósito al confrontar las dos primeras antinomias de Kant no ha sido de ninguna manera poner en duda los fundamentos de su filosofía crítica. El valor de su pensamiento como el horizonte filosófico nuevo que abre son rasgos suyos por demás probados. Me ha animado a llevar a cabo esta confrontación una razón tanto propiamente cosmológica como histórica. Las antinomias cosmológicas generan una poderosa trascendencia histórica. Desde ellas en adelante el Cosmos será cada vez menos tema y preocupación de la Filosofía y será absorbido prácticamente del todo por las Ciencias Naturales. Esto está inducido fundamentalmente por la aparente indecisión e incertidumbre de la razón ante el problema de la infinitud o finitud témporo-espacial del mundo, la cual no puede pronunciarse frente a ese problema, sino en forma antinómica. Con ello, ¿qué juicio cierto y probado puede emitir la razón a propósito del Cosmos? Aparentemente ninguno y nada más reconocer su propia limitación. Pues bien, se ha mostrado aquí que el pensamiento al enfrentar ese problema, no está en la indecisión de la antinomia, sino que tiene una sola solución por la que optar: ésta es la de la ilimitación universal.

24. ¿POR QUÉ ES EL UNIVERSO?

A

1

El universo es la plenitud ilimitada del ser que deviene, permaneciendo como lo uno fuera de lo cual no hay nada.

Esta somera proposición hace referencia a las cuatro categorías universales. Ella resume la explicación de la esencia del universo; viene a ser una respuesta suscinta a la pregunta: *¿qué* es el universo? Pero, inevitablemente nuestro espíritu se inclina a hacer una pregunta más radical aún: ¿por qué es el universo? Como a su vez el universo es la plenitud del ser, equivale esa pregunta a esta otra: ¿por qué es el ser? Ella representa el mayor grado de radicalidad que se pueda alcanzar con el preguntar. No hay una pregunta anterior, más originaria o primaria que ésta. Ella nos sume en una perplejidad apenas iniciamos una reflexión. No encontramos asidero del cual poder afirmarnos, para que sobre algo firme podemos responderla. Parece que planteara de por sí una aporía, y quizás una tal, que es insuperable. Pero, ¿será así que al formular esa pregunta quedemos sin más presos en la aporía, sin poder decir nada como para iniciar el camino hacia una respuesta? Y si ésta es efectivamente nuestra situación, ¿no fracasa la empresa llevada a cabo? De qué sirve entonces desarrollar una amplia definición del universo, si al fin la pregunta más radical deja en el abandono de la perplejidad? Puestas así las cosas, ¿no sería mejor y más respetable callar? ¿No se hará más presente el ser en el silencio, en la hondura inefable de la propia existencia?[108]. ¿No es el silencio ante la pregunta ¿por qué es el ser más digno que cualquier decir? De este modo, parece que el solo pronunciar esa pregunta suscita otras, interminables más, en las que aparentemente ya no se manifiesta un pensamiento claro y alto, sino que nos vamos envolviendo en una afectividad confusa.

2

Mas, hay una salida frente a aquella pregunta que ha estado siempre presente, incluso con una potencia y nitidez tales, que compulsa a revelarse por sí misma.

"El ser es". Esta proposición establece una identidad que puede ser expresada como "el ser es el ser". Ella es una tautología en la que el predicado está contenido en el sujeto, no como si fuera una cualidad de él, sino en cuanto el predicado equivale al sujeto. Dado que la proposición "el ser es" establece una identidad, se funda a sí misma, es evidente por sí y no se apoya en ninguna proposición anterior. Precisamente toda otra proposición se apoya en ella, la

que además, en cuanto a su validez, no admite excepción. Toda posible excepción a ella revela una contradicción. La única proposición que se le opone —"el ser no es el ser"— es autocontradictoria, y por ende, su oposición es insostenible.

La proposición "el ser es" es necesaria. Es este carácter de necesariedad el que a primeras no sopesamos en su cabal significación. "El ser es" significa que "necesariamente es el ser", significa que es contradictorio e imposible que el ser pudiera no ser o que el no-ser pudiera ser. Esta necesidad es lógica, en cuanto la proposición "el ser es", como equivalente a la proposición "el ser es el ser", es tautológica. Pero, por sobre todo, esa necesidad es ontológica, ya que es relativa al ser, que precisamente se expresa en su íntima necesidad de ser. Ella es además exclusiva. Solamente le compete al ser y a ningún ente particular. Decimos "esa casa es", "aquel cerro es", "tal hombre es". Pero casa, cerro y hombre pueden no ser: su ser propio no constituye necesidad alguna.

El rango superior de la afirmación "el ser es" es tal, porque equivale a una afirmación que es la primera entre toda afirmación posible. Si "el ser no es" entonces no es nada. A su vez, "el ser es" no es nunca un supuesto, sino la evidencia primera de la que hay que partir para que sea posible un pensamiento y un conocimiento de lo ente.

Y el ser es el universo. Por eso, al decir "necesariamente es el ser" se dice a la par "necesariamente es el universo".

3

Pero, ¿puede valer la afirmación "el ser necesariamente es" sin más como respuesta a la pregunta "¿por qué es el ser?" O inversamente, ante el reconocimiento de que "necesariamente es el ser", ¿tiene siquiera sentido preguntar: ¿por qué es el ser? Sí tiene sentido preguntar por el 'por qué' de otras necesidades, como por ejemplo: si A=B y B=C, entonces A=C, ya que en este caso esas proposiciones se apoyan precisamente en el principio de identidad y de no-contradicción. Mas las proposiciones necesarias "el ser es" y "el no-ser no es" son la expresión misma de aquellos principios.

Parménides, el pensador que primero formulara esas proposiciones, reconoce su carácter de necesidad: "Necesario es decir y pensar que sólo lo ente es; porque el ser es, una nada, al contrario, no es"[109]. ¿Será que durante unos 2.500 años nos hemos estado preguntando por qué es el ser, sin haber verdaderamente oído ese fragmento parmenídeo? ¿No ha sido así el preguntar filosófico un largo errar? Si ya Parménides reconoce que "el ser es necesariamente" —χρή—, ¿qué sentido puede tener preguntarse por qué es el ser? Aparentemente sólo se justificaría como tarea de la filosofía el enfrentamiento de la pregunta ¿qué es el ser? Pero la pregunta por qué es el ser, ¿no carecería de toda justificación? Sin embargo, todas estas disquisiciones no anulan en lo más mínimo el hecho de que el hombre se hace esa pregunta, y justamente en el

ámbito de la filosofía. Nosotros mismos ahora encaramos esa pregunta y —hasta aquí— no únicamente en la forma de por qué es el ser, sino por qué necesariamente es el ser. Se ha respondido a esta última pregunta, aduciendo la primacía, evidencia, exclusividad, irrefutabilidad de la proposición "el ser es".

Pero, ¿acaso esta respuesta acalla nuestro preguntar? ¿Se va alguien tranquilo con ella de vuelta a casa, después de caminatas diurnas y nocturnas? No, la necesidad de que el ser es no acalla el preguntar humano. Pero, ¡qué!, ¿no es el reiterar una pregunta que ya ha sido respondida en términos racionales, una necedad? ¿No es esto un intento de quiebrar la racionalidad y caer en el devaneo irracional? Y, a pesar de ello, replanteamos ahora la doble pregunta ¿por qué es el ser? y ¿por qué es necesariamente el ser? ¿De dónde la necesidad del ser, no sólo lógico-ontológica, sino meta-lógica y meta-ontológica, aunque de esos ámbitos posibles nada sepamos y no tengamos preparación para penetrar en ellos, si los hay en algún recodo de lo espiritual? ¿De dónde la necesidad del ser?

4

Leibniz se pregunta en los *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*[110] y en la *Theodicée* ¿por qué es el ser y no más bien la nada? Esta pregunta está tanto en conexión con la definición del principio de razón suficiente, como con la prueba de la existencia de Dios, según la cual Dios es la suprema razón suficiente. En la *Teodicea* dice: "/.../ principio de razón suficiente: que nunca acontece algo sin una causa o siquiera una razón determinada, esto es, sin una cierta razón a priori, por qué existe algo y no más bien no existe y por qué existe más bien de éste que de ningún otro modo. Este importante principio vale para todos los acontecimientos, y no se deja aducir ninguna prueba contraria"[111]. La pregunta de Leibniz ¿por qué es el ser y no más bien la nada? conduce al principio de razón y lo empuja hasta su extremo límite, obligándole a dar cuenta de su propia razón como de la razón del ser mismo.

Heidegger dedica a lo menos dos obras a la pregunta leibniziana: la *Introducción a la Metafísica* y *El principio de razón*. En un bello pasaje de la última se ve como el hombre se las tiene que ver en cuanto hace u omite con el principio de razón, incluso con aquello que carecería de razón, lo sin-fundamento —el ser—. Este pensamiento importa aquí, porque pone de manifiesto que la respuesta que sostiene la necesidad absoluta del ser no es satisfactoria ni última. Ella no puede serlo, porque junto con enfrentar de manera radical el problema del ser, se abre el a-bismo —el abismo del ser mismo—: "Podremos saberlo o no, podremos atender especialmente a lo sabido o no, por todas partes está nuestra estadía en el mundo, está nuestro pasar sobre la Tierra en camino hacia /unterwegs/ fundamentar /Gründen/ y hacia el fundamento /Grund/. Lo que nos hace frente es indagado /ergründet/, frecuentemente sólo superficialmente /vodergründig/, a veces nos atrevemos también a ir a lo que es

el fondo /Hintergründige/ y lo suficiente esporádicamente vamos al borde de los abismos /Abgründe/ del pensamiento. No obstante, exigimos de las proposiciones que traemos sobre lo que nos rodea e importa que se las fundamente /begründe/. Indagar y fundamentar determinan nuestro hacer y dejar de hacer"[112]. Sobre esta base se muestra como en cuanto a lo más radical y universal —el ser—, se llega a una paradoja. A cada ente le corresponde una razón suficiente, un fundamento, pero el ser es precisamente *el* fundamento y es por eso, él mismo, sin fundamento: "La palabra del ser como fundamento dice: el ser —él mismo el fundamento— queda sin fundamento, esto es ahora, sin por-qué" (op. cit., pág. 206) (tr. m.). De este modo, en la consecución del pensamiento acerca de la relación entre ser y fundamento, se alcanza a intuir lo opuesto —lo sin fundamento—, el abismo como abismo del ser. El ser es tanto fundamento, porque fundamenta los entes, y a-bismo, a-fundamento, porque él mismo no está fundamentado en nada.

5

Si, de acuerdo al análisis de Heidegger del principio de razón, el ser carece de por-qué y de fundamento, no quedan definitivamente anuladas las preguntas ¿por qué es el ser?, ¿por qué necesariamente es el ser?, ¿por qué es el ser y no más bien la nada? De ninguna manera. El mismo Heidegger dice en la *Introducción a la Metafísica*: "Filosofar mienta preguntar: "¿por qué es, en suma, lo ente y no más bien la nada?". Preguntar realmente así mienta: atreverse entonces a agotar lo inagotable de esta pregunta a través de la revelación de eso que ella exige preguntar. Donde ocurre algo semejante es la filosofía"[113].

Pues bien, al reiniciar el intento de responder la pregunta ¿por qué es el ser? hay que tomar conciencia del reconocimiento de la absoluta necesidad del ser, pero también de su carácter abisal, de acuerdo al cual carece de fundamento y razón. Presentimos a estas alturas quizás que, por más que nos esforzemos, no podremos avanzar otro paso en el intento de acometer esta cuestión... Sin embargo, hay algo más. La concepción del universo como ilimitación y abertura arroja nueva luz. El universo ilimitado no posee un cierre absoluto. El universo es abierto en todas las versiones de la ilimitación. Es así que, la pregunta ¿por qué es el ser?, está proyectada hacia la ilimitación y abertura del universo. La importancia de esto radica en que su carácter abierto induce a que la pregunta más radical —aquella acerca de su razón de ser— se identifique con ese carácter y permanezca también abierta. La pregunta en sí es tal, porque aún no tiene respuesta a mano, y por eso es esencialmente abierta. La verdadera pregunta no sabe aún por qué inclinarse, qué partido tomar, qué explicación aceptar, qué postura asumir, qué consejo seguir. La pregunta más radical —aquella por la razón de ser del universo—, se inscribe así, como apertura originaria en la abertura universal.

Sin embargo, esta última explicación no significa en rigor avance. Sabemos que la abertura del universo en tanto ilimitado *es* necesariamente. Sabemos que

el universo, la plenitud del ser, *es* necesariamente. Más aún, sabemos que el ser *es* sin fundamento, *es* abismo. Pero no sabemos por qué. Aún así, podemos siquiera reconocer que no lo sabemos justamente porque el universo es abierto.

B

1

Sobre el abismo del universo se trató antes (§ 17) de un modo estrictamente ontológico, esto es, procurando definirlo y precisarlo en su esencia. Pero, al arrancar de la pregunta ¿por qué es el universo? y reconocer que lo sin-fundamento también significa sin-por-qué, corresponde repensar el alcance de lo abisal. ¿Qué es aquello en relación a lo cual no sólo se desconoce su fundamento, sino además, carece de él, de razón de ser, y, sin embargo, es? ¿Cómo encontrar el nombre adecuado a eso? Ese nombre se nos revela por sí mismo: el misterio. Esto significa que abismo, universo, ser, son el misterio. Por ningún lado del pensamiento se ve o siquiera se atisba alguna posibilidad de develarlo. Razón y pensamiento solamente llegan a constatarlo y junto con eso, topan con su propio límite. Ellos nombran lo inefable y no pueden dar un paso más allá. Por ello también, la filosofía conlleva una inclinación mística. Pero la mística ya comienza a decir, hablar y exaltar lo inefable. Esto no puede ser sino ajeno y arbitrario para el pensamiento.

El misterio es del universo y por eso de la plenitud del ser. No hay que referirlo entonces a un supuesto ser abstracto e intangible que está en algún hemisferio separado. Junto con ser el universo pleno el misterio, es también cada ente en particular, y sobre todo nosotros mismos, nuestra conciencia y cuerpo. Así, lo inmenso, el cielo estrellado, es misterioso, pero no menos la gota de rocío. Es claro que tanto respecto a las estrellas como a la gota de rocío pueden desarrollarse teorías científicas que darán cuenta cada vez más cabal del *qué* de ellas, pero no lograrán jamás dar razón de su último *por qué*, ya que compromete al universo pleno, el cual es sin fundamento y razón.

Pero, el misterio no puede ser sino para el hombre, está en una indisoluble relación con él. Se descubre en esto una radical limitación humana. Cualquier razón de ser última que el hombre pretendiera haber "visto", se vuelve dudosa, porque significa una proyección suya, de su querer, anhelo, esperanza al misterio. Todo ente, a diferencia de la ausencia total de razón del misterio, es de alguna manera presente. Su presencia es de diversa índole, y puede ser de orden material como mental. Así, una planta nos es presente de modo distinto que una idea. Mas, del misterio no hay presencia posible, ya que no hay razón de ser del universo, y no porque hasta ahora no nos sea conocida, sino que no la puede haber como algo que se le regalara al hombre. El misterio está de este modo determinado por la ausencia, y por una tal que es insuperable. El —que es el universo—, que se podría recalcar como: ¡*que* es el universo!, lo que resalta

la necesidad absoluta de su ser, es lo óntico; el —*¿qué* es el universo?— es lo ontológico; y el —*¿por qué* es el universo?— es lo irremisiblemente ausente.

Pero, ¿son simplemente separables el *qué* y el *por qué* de algo? Es patente que en lo fundamental son separables, ya que obedecen a preguntas que van en distintas direcciones, una hacia la esencia y otra hacia la razón de ser. Mas, si bien esencia y razón de ser son distinguibles una de otra, sin embargo, si ambas van unidas en relación a algo determinado, tienen que interrelacionarse y, en razón de ello, modificarse mutuamente. En otras palabras: el *qué* tiene que repercutir sobre el *por qué,* y este último sobre el *qué.*

A continuación analizaré esta doble repercusión:

1. Resulta una presunción errada entender la repercusión del *qué* sobre el *por qué* en cuanto anulación del último, en la medida que la abertura y el abismo, que caracterizan al *qué* del universo, lo dejan sin *por qué.* Esta presunción acaba por contradecirse a sí misma, ya que al responder así, cierra el pensamiento, y hace aparecer la cuestión del *por qué* universal como algo que definitivamente pudiera despacharse. Esa presunción juzga de modo puramente lógico como sigue: Si el universo es abismo, y ser a-bismo significa también "ser-sin-razón de ser", entonces no hay ninguna razón posible del ser. Esto es cierto, pero se circunscribe al hombre y demás entes. Si de pronto se descubre una razón de ser, ella corresponderá a una tal, que el hombre, conciente o inconcientemente ha forjado para sí.

En este contexto cabe hacer frente, además, a la siguiente objeción: Al decir que no hay razón de ser universal posible para el hombre, y llamar a esto el misterio, ¿no se introduce de alguna manera la presunción teleologista de que el universo en sí tendría una razón de ser? Esta objeción se responde con la aclaración de que la consideración del misterio del universo como ausencia de razón de ser no hace más que constatar esa ausencia. Pero, entonces ¿qué sentido puede tener estar abiertos a esa ausencia? Sí tiene sentido abrirse a la presencia de algo, pero abrirse a la pura ausencia es como estar mirando una puerta donde no se puede entrar, como hacia fines de *El Proceso* de Kafka[114]. Mas, al estar abiertos a la ausencia de razón de ser, nos abrimos de consuno al ser mismo, que es tanto presencia en los entes y en nosotros mismos, como ausencia, y por ello, misterio.

Por la contraparte, un pensamiento que viene a decir que la razón de ser universal es una determinada —lo que sí da expresión a un finalismo o teleogismo—, aunque esa razón se refiera, por ejemplo, a la identificación con algo divino, aparte de constituir una proyección humana al misterio, cierra en definitiva también al universo como plenitud abierta y abisal del ser. De tal modo que la repercusión del *qué* sobre el *por qué* del universo solamente puede ser "respondida" en términos de la apertura al misterio, lo cual significa no simplemente "respuesta", sino mantenerse en la pregunta, que se ha radicalizado a un grado extremo.

2. La repercusión contraria del *por qué* sobre el *qué* también es malententendida, si se ve en ella como consecuencia, la anulación del *qué.* En este caso se juzga apresuradamente, diciendo: Si hay ausencia de razón de ser y hay el

misterio, entonces todo lo dicho sobre el *qué* del universo se vuelve misterioso, y por ello se sume en la duda. Pero, si bien está claro que el misterio universal toca a cada ente y nada queda fuera, ello no significa que lo ganado a propósito del *qué* se torne dubitable. Sabemos que necesariamente *es* el universo, que *es* ilimitado, *es* uno, *es* pleno, *es* devenir, y otros, y esto constituye un fundamento esencial que no parece, pueda derribarse.

2

La pregunta ¿por qué es el ser y no más bien la nada? es respondida por Leibniz con una prueba de la existencia de Dios[115]: se puede dar con la razón suficiente de por qué cualesquiera entes son más bien que no son, y en cada caso su ser dependerá de otro; ellos son contingentes. Pero, tiene que haber una razón suficiente última que no radique en otro; ella tiene que ser razón suficiente de sí y de todo, y por lo mismo, no es contingente, sino necesaria y absoluta: Dios (cfr. ib.).

Pero, desde Parménides se puede decir con igual fuerza: el ser es necesario, él no puede no ser. Y así como ante esa afirmación seguimos preguntando ¿por qué pues, es necesariamente el ser?, podemos en relación a Leibniz seguir preguntando ¿por qué pues, es Dios? La razón de ello estriba en que así como decimos Dios como la suprema razón suficiente, podríamos haber dicho Thor, Zeus, Brahma, o aún "Urk". Vale decir, lo que para una filosofía cristiana parecería ser la respuesta definitiva: Dios es, en verdad no lo es. El misterio inefable tanto lo podemos nombrar Dios o "Urk". Atendiendo al carácter sublime del misterio, más aún, *lo* sublime, y por ende, sobre la base de un criterio estético, sí podríamos llamarlo: lo divino. Pero, ciertamente ese nombre, como ningún otro, podrán jamás develarlo. Con ello, al acometer la pregunta más radical, la filosofía desplegada vuelve a su origen: el asombro.

ANEJO 1
Diferencia ontológica

Al concebir el ser en tanto universo, se corre el riesgo de transgredir la diferencia ontológica, lo que según Heidegger habría ocurrido una y otra vez en la tradición filosófica, esto es, se habría definido reiteradamente el ser como un ente determinado, ya sea Dios, idea, materia o experiencia. Sin embargo, si se atiende a la concepción del universo ilimitado, se podrá reconocer que cada una de sus categorías y caracteres está considerada de tal modo que no se circunscribe el ser a nada determinado y por lo tanto no se lo entifica. Precisamente la ilimitación supone desde ya que al ser no se le puede delimitar, y es por ello a la vez abierto. La concepción del universo como abismo, como 'ser-sin-razón de ser', hace mayor hincapié aún en la diferencia del universo respecto de todo lo otro (en él) que tendría fundamento, relativamente a lo cual se podría dar con una razón suficiente de por qué es. Por último el que en el desarrollo de la concepción del universo llegue a la frontera del pensamiento y vea el universo como misterio, significa una consideración de la mayor relevancia en orden a asumir cabalmente aquella diferencia, que llamo "distinción ontológica del universo sobre los entes", expresión que pone de manifiesto la infinita trascendencia del universo respecto del mundo y de los entes en general.

Ahora, si se insiste diciendo que a pesar de todas estas precauciones, habría en la concepción del ser como universo una transgresión a la diferencia ontológica, en el sentido que el solo término 'universo' de alguna manera cierra el despejo del ser, diría que esto es cierto, si se atiende únicamente al concepto tradicional de universo, que precisamente ha sido delimitado, al considerarlo como unidad y totalidad, lo que repele a la concepción del ser como universo ilimitado. Si, a pesar de ello, se arguye que hay transgresión, diría entonces que en cualquier referencia al ser se produciría lo mismo y no habría más que quedar en silencio. Esta actitud se justifica en el pensamiento del universo ilimitado, pero en relación al punto de llegada —el misterio universal—. Mas, a ese silencio se llega después de haber dicho lo decible dentro del respeto a la 'distinción ontológica'.

ANEJO 2
El problema de la subjetividad

1

La filosofía moderna, tomando en cuenta su cauce principal, se puede entender como una filosofía de la subjetividad[116]. Desde Descartes en adelante por lo menos hasta Heidegger (exclusive), desde el "pienso, luego existo" el sujeto se constituye como la primera verdad, en relación al cual todo lo demás —lo percibido, imaginado o conocido— está en dependencia. Independientemente de los extremos a que también se llega en el desenvolvimiento de esta teoría, como reducir el ser de las cosas a su ser percibidas, o proponer un yo que pone al no-yo, lo que vale como establecido desde su punto de vista es que no se puede sentar nada sin atender a la subjetividad que lo sienta, con lo cual aquello de alguna manera se relativiza. Se intenta subsanar esta relativización, haciendo entrar en juego una objetividad distinta, no la relativa a los objetos, sino a una coincidencia entre sujetos que estiman lo mismo de lo mismo en cuestión. Esta coincidencia se interpreta también de manera extrema como consenso y convención en el pragmatismo. Es así como se desarrolla una filosofía que no logra dar con nada absoluto, y lo único que aparece como tal es el mismo sujeto en términos de razón o voluntad universal.

Desde el punto de vista de una cosmología filosófica, significa esto una percepción de todo lo cósmico al modo de una máxima extensión de la subjetividad.

Pues bien, la pregunta es: ¿podemos considerar algo como independiente de la subjetividad, algo en lo que es la subjetividad, que la envuelve por completo, y a partir de lo cual ella misma es? A mi entender, el paso que da Heidegger, consistente en reconocer la primacía total del ser, es fundamental en aras a emprender la superación de la subjetividad. Ese paso permite la comprensión de los problemas filosóficos desde una concepción originaria de la verdad, de acuerdo a la cual ésta se manifestaría por sí misma como revelación del ser. Lo importante que se logra con este paso es el reconocimiento de la anterioridad absoluta del ser. El ya no depende de una subjetividad, sino al contrario, sujeto y objeto son posibilitados en tanto manifestaciones del ser, que por lo mismo se asientan como estructuras derivadas[117].

La concepción del ser como universo permite el descubrimiento de la ilimitación, la que se presenta con el mismo carácter necesario que decir simple y originariamente "el ser es". De esta manera, puede sostenerse que así como el ser, también por ello la plenitud ilimitada del ser —el universo—, pensado como lo uno, fuera de lo cual no hay nada, es independiente del arbitrio de la subjetividad. Más aún, ello quiere decir que la subjetividad en definitiva sólo es

posible porque antes que ella es el universo ilimitado. En otras palabras, si el "pienso", que constituye la subjetividad, es algo, entonces antes y como condición posibilitante de él es la plenitud del ser —el universo— del cual él es nada más que una porción —en relación al hombre respecto de sí mismo, seguramente la más importante, la que le permite autocomprenderse—.

2

El problema de la subjetividad se acentúa al establecer una relación con un problema afín planteado por la semiótica y particularmente por Umberto Eco. Para Eco el signo (entendido como algo que está por otra cosa)[118] es una "unidad cultural" (op. cit., pág. 123), con lo cual todo lo dicho y pensado (que sólo puede ser dicho o pensado en forma sígnica) se relativiza, se lo hace dependiente de la cultura en particular de que se trate, la que en cada caso se regirá por ciertos códigos (expresión usada aquí en sentido semiótico y no como "carácter mundo-universal"). En cierto modo lo que se absolutiza ahí es el signo y la cultura (que por otra parte se pueden ver como ámbitos de la subjetividad). La cuestión que hay que plantear desde esta perspectiva es entonces, si es posible sentar algo, independientemente del sentido sígnico y cultural que pueda tener. Está claro que apenas nos referimos a algo, lo codificamos a partir de algún código, pero esto no implica que el referente (la cosa, el ente) lo reduzcamos a ser simplemente signo. Cada ente es el que es y no es algo —como el signo— que está por otra cosa. En este sentido, los entes aparecen de cualquier modo como los referentes a partir de los cuales se constituyen los signos.

Ahora bien, particularmente en lo relativo a la proposición que afirma la ilimitación universal, podemos reconocer que, si bien se expresa en forma sígnica y en este sentido se codifica, sin embargo, el código de un pensamiento puro a partir del cual se descubre, no está sujeto a relativización. Este código tendría que ser considerado como permanente, ya que sus principios, entre otros el de no-contradicción, son inamovibles. Es cierto que a ese código puede haber llegado una cultura determinada y no todas las culturas habrían llegado a establecerlo, pero ese es un problema de otra índole, ya que cualesquiera sea la cultura, se estará asumiendo siempre, conciente o inconcientemente, que las cosas son lo que son, y con ello se habrá de asumir parejamente en cada caso el principio de no-contradicción.

También en el conocimiento se puede reconocer un código —el código del conocimiento— con su más alta expresión en la ciencia. Él es posibilitado a su vez, por el código del pensamiento. Es particularmente el código del conocimiento el que reiteradamente en la historia de la humanidad arroja límites precisos (pero siempre abiertos y modificables) del mundo. La fantasía, por cierto, participa también en la fijación de los límites del mundo (sin propósito expreso de hacerlo), pero esos límites serán siempre imprecisos y vagos, lo cual no significa algún menoscabo, sino la consecuencia natural del modo de ser de

la fantasía. Tanto el conocimiento como la fantasía están así comprometidos en la gestación del mundo, pero el conocimiento procura una y otra vez darle un contorno relativamente estable. De este modo, es patente que conocimiento y fantasía, como todo lo referente a la gestación incesante del mundo, que acontecerá mientras el hombre siga existiendo, dependen de las manifestaciones históricas de la subjetividad. Más, en el caso particular del conocimiento científico, no por ello se ha de considerar que cada aserto de él sea relativo, si se entiende esa relativización en términos de arbitrariedad. Sí es relativo un aserto científico, en cuanto se refiere sin excepción a un campo acotado de fenómenos, que al irse ampliando, se observa posteriormente que puede ser descrito más acertadamente, considerando nuevas variables y factores. Es decir, el código del conocimiento, si bien es reconocible que también está compuesto de signos (unidades culturales), tiene sin embargo, la propiedad de ser un código con un alto grado de permanencia. Esta permanencia no está avalada por una supuesta objetividad lograda a partir de un acuerdo entre sujetos científicos, pero tampoco únicamente por la estructura coherente del código epistémico, sino porque la descripción adecuada de los fenómenos se ha logrado ateniéndose a una referencia a ellos precisa y controlada, aunque, está claro que apenas se hace esa referencia, a la una con ello se codifican los fenómenos en cuestión.

Lo anterior significa que el código del conocimiento depende en último término de referentes externos por el simple hecho que tendrá siempre, tarde o temprano, que referirse a ellos. Pero esta ventana abierta que no solamente habría en el código del conocimiento, sino, en general, en la teoría semiótica, queda también abierta en un ámbito más amplio aún: en la filosofía de la subjetividad, particularmente en Kant. Esta "ventana abierta" la encontramos, más que en el sentido del referente (que de todas maneras estaría en dependencia del sujeto de la semiosis), en el sentido de algo completamente independiente del sujeto —la cosa en sí—. Esto hace patente los límites de la subjetividad, que, si no la hubiera (como lo que no puede relativizar el sujeto, en tanto lo aún desconocido, o que no puede ser todavía codificado), el universo íntegro sería ya presa del sujeto. Hay de todos modos un afán expansivo del sujeto que caracteriza a la modernidad, y especialmente a nuestra era, llamada por Heidegger Era Técnica. Pero, dentro de la misma filosofía de la subjetividad, se patentizan los límites de una tal expansión, que por de pronto, desde un punto de vista teórico (condicionante del hacer práctico), no podría conquistarlo todo. Desde la concepción de la ilimitación universal se puede decir en este sentido que la subjetividad no podrá nunca convertir al universo en mundo, aunque históricamente lo haya pretendido y lo siga pretendiendo reiteradamente la ciencia.

3

La limitación de la filosofía de la subjetividad como de todas sus formas cabe enfocarla a la par con la limitación del mundo. Esta limitación es en definitiva

respecto del universo. La relación mundo-universo no hay que observarla empero a la manera de un espacio que se extienda hasta un punto, más allá del cual sería el universo. Al contrario, aunque sobrepasando infinitamente al mundo, la ilimitación universal también "pasa" por él. La importancia que esto tiene para la filosofía de la subjetividad es que todo aquello que no está determinado por el sujeto es lo que viene de lo universal, que a su vez se manifiesta en cada ente. Esto explica también por qué el hombre puede trazar rumbos en lo político, religioso, moral o aun en lo científico, pero ese trazado estará en lo esencial en último término determinado por el universo.

Sobre la base de la relación mundo-universo corresponde plantear el problema de la distinción apariencia-realidad que ha estado en juego en la tradición filosófica. La apariencia va indisolublemente asociada con el mundo, no en el sentido de algún supuesto no-ser (entendido de manera ontológica y no existencial), sino en tanto relativización de la verdad que haya en lo que el hombre hace, imagina, percibe y conoce constantemente en la gestación del mundo. Hay apariencia, porque hay dependencia no sólo del hombre considerado individualmente, sino también del hombre en tanto humanidad. Como contraparte, la realidad en el sentido de la verdad del ser se asocia al universo, y en razón de ello queda en principio circunscrita a la verdad de la esencia del universo en tanto ilimitado, abierto y abisal. Con ello, queda claro que la distinción apariencia-realidad la comprendo aquí correspondientemente en el sentido de la relación verdad relativa-verdad absoluta, vale decir, la apariencia de todo lo mundanal podrá optar siempre al grado de verdad relativa, aún en lo que se refiere a la ciencia y, todavía más, en relación a las matemáticas, puesto que sus proposiciones son siempre ciertas con respecto a los presupuestos estructurales de que se arranca, en lo cual es esclarecedora la teoría de conjuntos. Por último, de la asociación entre apariencia-realidad y mundo-universo se desprende lo siguiente: desde el momento que hay el misterio del universo, la realidad se liga sugestivamente al misterio, esto es: hay la realidad del misterio. Más aún, el discurso metafísico emprendido hasta aquí implica esto: lo más real es el misterio.

NOTAS

1. Hermann Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker. (Los fragmentos de los presocráticos).* Edit. Weidmann, RFA 1956, vol. 1, frag. 6. En general, he traducido yo los textos, en este caso del alemán, teniendo a la vista la versión griega. A continuación se indicará con la abreviatura 'tr.m.' (traducción mía) toda vez en que yo haya traducido el texto.
   Cfr. trad. de Uvo Hölscher, en: *Parménides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente. (Parménides. De la esencia del ente. Los fragmentos).* Edit. Suhrkamp, Frankfurt en el Maino, RFA, 1969.
   Cfr. además trad. de José Gaos en: *Antología de la filosofía griega.* El Colegio de México, México 1968.
2. Hölscher traduce aquí quizás más acertadamente: "nada no es" ("Nichts ist nicht") (op. cit., pág. 17).
3. En la interpretación de Heidegger de Parménides (*Introducción a la Metafísica*) hay el reconocimiento de la señalada referencia al ser. Un ejemplo de ello está dado por la traducción del fragmento 6: "Necesario hace el poner reunidor (λέγειν) como el percibir: lo ente tiene pues ser; no-ser no tiene 'es'" (tr. m.). Cfr. trad. de Emilio Estiú en: *Intr. a la Met.* Edit. Nova, Bs. As., 1959, pág. 151. Vers. al.: "Not tut das sammelnde Hinstellen (λέγειν) sowohl als das Vernehmen; seiend in dessen Sein; / Das Seiend nämlich hat Sein; Nicht-sein hat kein 'ist'" (*Einführung in die Metaphysik.* Edit. Max Niemeyer, Tübingen 1966, pág. 85). Como se observa, Heidegger traduce el ᾽εόν por 'Seiend' (sic.), ('siendo'), que probablemente refleja mejor el sentido de la afirmación parmenídea.
   Ute Guzzoni entiende también el ᾽εόν como 'seiend' (sic.) ('siendo') en *Identität oder nicht (Identidad o no),* Edit. Karl Alber, Friburgo/München 1969, págs. 138-161, esp. nota marg., pág. 147).
4. De acuerdo a Heidegger la fórmula A=A supone desde ya lo que ella dice: "A es A, esto es, cada A es ella misma lo mismo" (tr. m.) ("A ist A, d. h. jedes A ist selber dasselbe") (*Identität und Differenz,* Pfullingen, RFA, 1957, pág. 14).
   Cfr. *Identidad y diferencia* (corresponde a *Der Satz der Identität —El principio de identidad—*), trad. de Oscar Mertz, revisada por Fco. Soler, en: *Revista de Filosofía,* Stgo. 1966, vol. 13, Nº 1.
5. Pueden compararse las distintas pero coincidentes formulaciones del principio de identidad: ᾽έκαστον ᾽εαυτῷ ταὐτον (Platón), "jedes selber ihm selbst dasselbe" ("cada uno, él mismo, lo mismo"), "Ens est ens" (Antonius Andreas, siglo XIV, "Whatever is is" (Locke), "Chaque chose est ce qu'elle est" (Leibniz). Cfr.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (Diccionario histórico de la filosofía.* Editado por Joachim Ritter y Karlfriede Gründer, Edit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.
6. Aristóteles. *Metaphysik (Metafísica).* Trad. de Hermann Bonitz, Edit. Félix Meiner, Hamburgo, 1978.
   Cfr. trad. de Bonitz con clasificaciones, registro y bibliografía, editada por Héctor Carvallo y Ernesto Grassi, Edit. Rowohlt, Schleswig, 1968.

Cfr. además edic. trilingüe de Valentín García Yebra, Edit. Gredos, Madrid, 1970.

7. Nicolai Hartmann. *Ethik (Ética)*. Edit. Walter de Gruyter, Berlín, 1962, págs. 56-58.
8. Karl Popper. *La lógica de la investigación científica*. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Edit. Tecnos, 1962, pág. 39.
9. Descartes. *Meditaciones Metafísicas*, en: *Obras escogidas*. Trad. de Exequiel de Olaso y Tomás Zwank, Edit. Sudamericana, Bs. As. 1987, I Medit. (15), págs. 218-219.
   Cfr. *Medit. Met.* Selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial L., Edit. Universitaria, Stgo., 1974, págs. 17-18.
10. Cfr. Diels (op. cit.).
11. Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad. de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pág. 441 passim.
    Heidegger. *Sein und Zeit (Ser y Tiempo)*. Edit. Max Niemeyer, Tübingen, 1977, pág. 409 passim.
12. Diels, Gaos, op. cit., tr. m.
13. Cfr. Platón. *El Sofista*. Trad. de Fco. P. Samaranch, Edit. Aguilar, Madrid, 1969.
    Platon. *Der Sophist*. Griego-alemán. Trad. de Otto Apelt, Hamburgo, 1967.
14. Traducción de la siguiente versión alemana: "Wenn wir vom Nichtseienden sprechen, so meinen wir, wie es scheint, nicht ein Gegenteil des Seienden, sondern nur etwas Verschiedenes" (trad. de Apelt, op. cit.).
15. Aristóteles, *Met.*, op. cit.
16. Cfr. Aristoteles. *On generation and corruption (De generación y corrupción)*. Trad. de H.H. Joachim, Britannica Great Books, vol. 8, EE.UU., 1952, 318 b.
    Cfr. tb. *De generación y corrupción*, en: Aristóteles, *Obras*. Trad. de F.P. Samaranch, Edit. Aguilar, Madrid, 1967.
17. Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1983, A 292 - B 349.
    Cfr. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Editada por August Messer, de acuerdo a la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias, vol. 1, Edit. de Th. Knaur, Berlín y Leipzig.
18. Heidegger. *Das Ding (La cosa)*, en: *Vorträge und Aufsätze (Conferencias y artículos)*. Edit. Günther Neske, Pfullingen, 1978, pág. 171.
    Hay trad. de *La cosa* de Rafael Gutiérrez G., en: *Ideas y Valores*, N[os] 7-8, Bogotá, 1953.
19. Heidegger. *La pregunta por la técnica*, en: Heidegger. *Ciencia y Técnica*. Trad. de Francisco Soler, Edit. Universitaria, Stgo., 1984, págs. 87 ss.
    Heidegger. *Die Frage nach der Technik*, en: *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pág. 19.
    Cfr. Heidegger. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (La estructura onto-teo-lógica de la metafísica)*, en: *Identität und Differenz (Identidad y diferencia)*. Edit. Neske, Pfullingen, 1957, págs. 46 ss.
20. Aristóteles. *Metafísica*, en: *Obras*. Trad. de Samaranch, op. cit., 994 a.
21. Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, en: Great Books, op. cit., vol. 19, I, q. 2, a. 3.
    Cfr. Santo Tomás de Aquino. *Antología*. Dirigida por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Editora Gabriela Mistral, Stgo., 1975
22. Kant. *Cr. d. l. r. p.*, op. cit., A 603 - B 631.
23. Spinoza. *Ética*, en: *Obras completas*. Archivo Cultural Editores, Bs. As., 1977, Prop. 1-15.
24. Johannes Scotus Eriugena. *Über die Eintheilung der Natur (De divisione naturae) (De la división de la naturaleza)*. Trad. al al. por J.H. Kirchmann, Edit. de L. Heimann, Berlín, 1870, págs. 3-4.

25. Cfr. Sören Kierkegaard. *Temor y temblor*. Trad. de Jaime Grinberg, Edit. Losada, Bs. As., 1968, pág. 36 passim.
26. Heidegger. *Introducción a la Metafísica*, op. cit., pág. 46.
Heidegger. *Einfünrung in die Metaphysik (Introducción a la Metafísica)*, en: *Gesamtausgabe (Obras completas)*, vol. 40, editado por Petra Jaeger, Edit. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1976, pág. 9.
27. Diels, op. cit., Anaximandro, frag. 1.
28. Cfr. Heidegger. *La sentencia de Anaximandro*, en: Heidegger. *Sendas perdidas*. Trad. de José Rovira Armengol, Edit. Losada, Bs. As., 1960, pág. 269.
Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, en: Heidegger. *Holzwege. Gesamtausgabe (Obras completas)*, op. cit., vol. 5, 296.
29. Burnet dice: "Anaximander taught, then, that there was an eternal indestructible something out of which everything arises, and into which everything returns; a boundless stock from which the waste of existence is continually made good" (John Burnet. *Early greek philosophy (Filosofía griega temprana)*, Londres, 1930, pág. 53, nota marg. "Anaximandro enseñó, pues, que habría algo eterno, indestructible, de lo cual todo surge y a lo cual todo vuelve; un abastecimiento inagotable desde el que el consumo de lo existente es continuamente repuesto" (tr. m.).
Nietzsche coincide con esto. Él dice: "Damit das Werden nicht aufhört, muβ das Urwesen unbestimmt sein" (Nietzsche. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen —La filosofía en la época trágica de los griegos—*, en: *Obras completas*, edición de estudios críticos de G. Colli y M. Montinari, Edit. de Gruyter, vol. 1, pág. 819). "Para que el devenir no cese, la esencia originaria debe ser indeterminada" (tr. m.).
Cfr. Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en: *Obras completas*. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen, Edit. Agilar, Bs. As., 1963, vol. v, pág. 206.
De modo igualmente taxativo lo plantea a su vez Burnet, apoyándose en palabras de Aristóteles, que supuestamente, son una interpretación sobre Anaximandro. Agrega que junto con estar de acuerdo con que ésa es la razón de que aquello originario sea ilimitado en Anaximandro, sin embargo, contrariamente a lo que sostienen algunos doxógrafos, ello no fue expresamente formulado por el filósofo. Cfr. Burnet, op. cit., pág. 57.
30. Burnet piensa que lo ilimitado sí involucra lo espacial en Anaximandro, en *Ear. gr. phil.*, op. cit., pág. 58, nota marg.
31. Nietzsche, ed. al., op. cit., págs. 819-820; ed. cast., op. cit., pág. 206. Nuevamente coincide Burnet con Nietzsche, ahora en lo relativo a este punto. Cfr. Burnet, op. cit., pág. 56.
32 Burnet, op. cit., pág. 53-54.
33. Nietzsche, ed. al., op. cit., pág. 820; ed. cast., op. cit., pág. 206.
34. En ello se hace visible el poderoso influjo de Schopenhauer sobre el Nietzsche del tiempo de Basel; *Die Philosophie im traqischen Zeitalter der Griechen* es de 1873 y se origina en las lecciones de filosofía antigua que Nietzsche dictara en la Universidad de Basilea.
35. Platón. *Timeo*. Trad. Samaranch, op. cit., 37-38.
Platón. *Timaeus*. Trad. de Benjamin Jowett, Great books, op. cit., vol. 7, 37-38.
36. Plotino. *Eneadas*. Trad. de José Antonio Míguez, Edit. Aguilar, Bs. As., 1955, 3ª Eneada, VII ss.
Plotinus. *The six enneads*. Trad. de Stephen Mc. Kenna y B.S. Page, Great books, op. cit., vol. 17, 3ª Eneada, VII ss.

37. San Agustín. *Confesiones*. Trad. de Eugenio Ceballos, Edit. Sopena, Bs. As., 1942, XI, 16.
Augustine. *The confessions*. Trad. de Edward Bouvern Pusey, Great books, op. cit., vol. 18, XI, 16.
38. Aristóteles. *Física*. Trad. de Samaranch, op. cit., 221 b.
Aristoteles. *Physical treatises*. Trad. de R.P. Hardie y R.K. Gaye, Great books, op. cit., vol. 8, 221 b.
Aristoteles. *Physik*, en: *Obras*. Ed. por Karl Prantl, Edit. Scientia, Aalen, 1978, vol. 1, 221 b.
39. Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Trad. de Raimundo Suárez, Biblioteca de Autores Cristianos —B.A.C.—, Madrid, 1964, 1ª p., q. 10, a. 4, 5 y 6.
40. Scotus Eriugena, op. cit., págs. 3-4.
41. Giordano Bruno. *Sobre el infinito universo y los mundos*, en: *Mundo, magia y memoria*. Selección de textos. Ed. de Ignacio Gómez de Liaño, Taurus Ediciones, Madrid, 1973.
42. Cfr. Spinoza. *Ética*. Trad. de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica —FCE—, México, 1958, I parte, prop. 5-8.
43. En el sentido de la infinitud se contrastan aquí dos extremos en la filosofía de Aristóteles: lo infinito del motor inmóvil, en tanto eternidad que es acto puro, con lo in-finito, esto es, lo indeterminado de la materia prima, que es pura potencia.
44. En ello es iluminadora la teoría aristotélica del tiempo, tal y como está expuesta en *Física* IV (cfr. op. cit.).
45. Rudolf Kippenhahn. *Licht vom Rande der Welt. Das Universum und sein Anfang. (Luz del borde del mundo. El universo y su comienzo)*. Deutsche Verlags-Anstalt (DVA), Stuttgart, 1984, pág. 79.
46. Cfr. G.W. Leibniz. *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*. Trad. de Ezequiel de Olaso, en: Leibniz. *Escritos Filosóficos*. Edit. Charcas, Bs. As., 1982, § 12 ss.
47. Cfr. Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Trad. de Pablo Simón, Edit. Poseidón, Bs. As., 1969, § "De la visión y el enigma".
F. Nietzsche. *Also sprach Zarathustra*, en: *Werke in drei Bänden*. Ed. por Karl Schlechta, Edit. Karl Hanser, München, 1955, § "Vom Gesicht und Rätsel".
48. Así lo reconoce también Nicolai Hartmann en la *Filosofía de la naturaleza*. Cfr. N. Hartmann. *Philosophie der Natur*. Edit. Walter de Gruyter, Berlín, 1950, pág. 349.
49. Cfr. Kippenhahn, op. cit., pág. 175.
50. G. Bruno, op. cit., págs. 176-177, 187.
51. En consonancia con la "teología negativa", de acuerdo a la que por vía de la negación de la finitud y de la imperfección se alcanzaría la esencia de Dios.
52. Como sostienen Parménides, Aristóteles y Einstein, en los que la concepción de un universo circular está de acuerdo con su definición pareja de él como finito. Para Parménides y Aristóteles el universo —el ser en el primero y el cosmos en el segundo— es eterno, pero finito. Para Einstein el universo es una curva cerrada —y por ello finito—, pero infinito en sus partes.
53. Cfr. Platón. *República*. Trad. de José Antonio Míguez, Edit. Aguilar, op. cit., Libros VIII y IX.
54. Pienso esta proposición teniendo presente la "diferencia ontológica" explicada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, op. cit., par. 1. Cfr. Heidegger. *Sein und Zeit*, op. cit., § 1.

Cfr. además: Heidegger. *De la esencia del fundamento*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1968, págs. 20 ss.
Heidegger. *Vom Wesen des Grundes, Gesamtausgabe*, op. cit., págs. 134 ss.

55. Rodolfo Mondolfo. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Edit. Universitaria de Buenos Aires, Bs. As., 1952, I-III Parte.
56. Cfr. el par. "De la síntesis del reconocimiento en el concepto" de la *Crítica de la razón pura*, op. cit.
57. Asociamos las dificultades de pensar el universo como no-unidad, no-totalidad, y otros, con las que Heidegger reconoce en *Ser y Tiempo* (§ 27) al tratar sobre la definición del "uno" (das "Man"), el cual por ser equivalente a los otros, a todos y a nadie en particular, resulta imposible definirlo con los términos de la lógica tradicional: "El fracaso de la lógica tradicional también frente a estos fenómenos no puede admirar, si se considera que la lógica tradicional tiene su fundamento en una ontología de lo "ante los ojos" y encima rudimentaria" (Heidegger. *S. y T.*, op. cit., pág. 145).
58. Esta pregunta plantea problemas similares a los relativos a la posibilidad de pensar la materia prima in-forme de Aristóteles.
59. Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Trad. de Haraldo Kahnemann, Edit. Nova, Bs. As., 1964, págs. 13 ss.
Heidegger. *¿Was heisst denken?*, en: *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., págs. 127-128.
60. Cfr. J.G. Fichte. *Die Bestimmung des Menschen (La determinación del hombre)*, en: *Obras*. Ed. por I.H. Fichte, vol. 2, *Filosofía teorética II*, Edit. Walter de Gruyter, Berlín, 1971, págs. 184-185.
Fichte. *El destino del hombre (La determinación del hombre)*. Trad. de Vicente Romero García, Edit. Aguilar, Ávila, 1963, págs. 39-40. Kippenhahn, op. cit., pág. 316.
61. Cfr. Joan Corominas y J.A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano*. Edit. Gredos, Madrid, 1980.
62. Cfr. Wilhelm Gemoll. *Griechisch —Deutsches Schul— und Handwörterbuch (Diccionario griego-alemán)*. Edit. G. Freytag, München/Viena, 1979.
63. Heidegger. *Der Satz vom Grund (El principio de razón)*. Edit. Neske, Pfullingen, 1957, pág. 185. Hay trad. fr. de André Préau: *Le principe de raison*, Edit. Gallimard, París.
64. F.W.J. Schelling. *Sobre la esencia de la libertad humana*. Trad. de Arturo Altmann, Juárez Editor, Bs. As., 1969, pág. 171. A mi juicio la traducción de 'Ungrund' por 'fundamento incausado' en esta edición española, es completamente deficiente.
Schelling. *La liberté humaine*. F. Rieder et Cie. Editeurs, París, 1926, pág. 204.
Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Edit. Suhrkamp, Frankfurt, 1975, pág. 98.
65. Hesiodi *Opera*. Biblioteca Oxoniensis.
66. Trad. mía de la siguiente edición alemana: *Hesiod. Sämtliche Gedichte. Theogonie (Teogonía)*. Trad. de Walter Marg., Edit. Artemis, Zürich/Stuttgart.
Hesíodo. *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo*. Trad. de Roque Vicente Caputo, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1968, pág. 33.
67. A propósito de este significado original de 'caos' dice el *Historisches Wörterbuch der Philosophe (Diccionario histórico de la Filosofía)* de Joachim Ritter, Edit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, RFA, 1971, desde la columna 980 ss. lo siguiente: "El griego χάοσ (de la raíz χα como en χαίνειν, χασκειν, bostezar; de la misma raíz indog. /gaps/ forma la mitología la palabra /giunga-gap/ y describe en Hesíodo el espacio abriente o el abismo abriente, el cual surgió entre tierra y cielo al comienzo del devenir del mundo. Hesíodo representa al c. como ventoso y oscuro y así, del

mismo modo que la garganta sin luz del mundo subterráneo (Erebo, Tártaro), el cual parece entenderlo como parte del abismo originario" (tr. m.).

68. Ritter (op. cit.) dice a este respecto: "Zenón de Kition y los estoicos después de él derivan la palabra χάοσ de χεεσθαι (regar, verter); consecuentemente ellos entienden c. como algo fluyente (agua) o lloviznante (por ejemplo llovizna, niebla) y ponen esta significación bajo el concepto hesiódico de c. En la concepción estoica c. está caracterizado por indeterminación, amorfidad y desorden, es decir, por los rasgos que son también propios del concepto de Platón de una masa inicial desordenada, caótica. A ésta se aproxima también la representación popular: c. sería una revoltura confusa de todas las cosas" (ib.) (tr. m.).
69. Cfr. Ritter, op. cit., col. 1167.
    Cfr. tb. la gran obra de Walther Kranz, *Kosmos*, en: *Archivo de historia conceptual*, ed. por Erich Rothacher, Edit. H. Bouvier, Bonn, 1955, vol. 2, partes 1-2.
70. Nietzsche. *El gay saber*. Trad. de Luis Jiménez Moreno, Edit. Narcea, Madrid s.a., afor. 109.
    Nietzsche. *Die Fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)*. Ed. de Schlechta, op. cit., vol. 2, afor. 109, tr. m.
71. Heidegger. *Nietzsche*. Edit. Neske, Pfullingen, 1961, vol. 1, pág. 562, tr. m.
72. Tengo presente aquí la definición de Jorge Millas de la filosofía como 'ejercicio del pensamiento en el límite'. Cfr. Jorge Millas. *Idea de la filosofía*. Edit. Universitaria, Stgo., 1969, pág. 15 ss.
73. En este respecto puede confrontarse la definición de las cuatro causas —causas material, formal, eficiente y final— en la *Metafísica* de Aristóteles, V, 2, 1013 a 24 ss., y examinar las relaciones entre ellas, por ejemplo, como la causa formal y eficiente de un ente se rigen por su causa final (Cfr. W.D. Ross. *Aristoteles Metaphysics*, Oxford, 1924, Introducción, par. "Esence is substance", especialmente pág. CXII). En Aristóteles la esencia de un ente está preponderantemente determinada por su finalidad, y de este modo, se podría sostener que en su pensamiento la finalidad suscita también la unión de cada ente singular que se realiza como unidad.
74. Cfr. Descartes. *Meditaciones Metafísicas*, en: *Obras escogidas*, op. cit., II Medit. (23-24), págs. 229-230.
    Cfr. Kant. *Crítica de la razón pura*, op. cit., B 38.
    Cfr. tb. *Cr. d. l. r. p.* Selección, notas y glosas de Juan de Dios Vial L., Edit. Universitaria, Stgo., 1976, pág. 106.
75. Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad. de Gaos, op. cit., pág. 171.
76. El espacio en Descartes es concebido como extensión pura no sensible sino inteligible, como idea clara y distinta, una transparencia entre los cuerpos. Cfr. Descartes. *Reglas para la dirección del espíritu*, en: *Obras escogidas*, op. cit., págs. 103-109.
    Cfr. José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, vol. 2, págs. 999-1000.
77. Aristóteles. *Physik*. Trad. de Prantl, op. cit. 219 b (tr. m.). Aristóteles. *Física*. Trad. de Samaranch, op. cit., 219 b.
    Cfr. Aristoteles. *Physikvorlesung*. Trad. de Hans Wagner. Edit. Akademie, Berlín, 1967.
78. En este sentido, se trata de pensar un solo espacio y tiempo que involucran tanto un lado subjetivo como objetivo ("real"). Es un espacio y tiempo que estarían referidos tanto a la intuición como a la "realidad" y a la "idealidad", atendiendo con ello a las distinciones establecidas por Nicolai Hartmann. Él considera además, como distintos el espacio y tiempo de la imaginación, de la sensación, acercándose más a la

realidad el espacio y tiempo del pensamiento. Cfr. N. Hartmann. *Philosophie der Natur (Filosofía de la naturaleza).* Edit. Walter de Gruyter, Berlín, 1950, págs. 47-48, 57.

79. Trad. m. del siguiente pasaje: "Ohne Menschen keine Naturgesetze" (Kippenhahn, op. cit., pág. 327). En esto concuerda por de pronto con Kant.
80. Platón. *Timeo,* op. cit., 36 d passim.
81. Plotino, *Tercera Eneada* 7, op. cit., 11.
82. Cfr. Schelling. *Sobre la esencia de la libertad humana,* op. cit., págs. 167 ss. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit,* op. cit., págs. 95 ss.
83. Cfr. Heidegger. *Schellings Abhandlung "Das Wesen der menschlichen Freiheit"* (1809) (*El tratado de Schelling "La esencia de la libertad humana"*) (1809). Edit. Max Niemeyer, Tübingen, 1971, págs. 163 ss.
84. Diels, Gaos, op. cit., tr. m.
85. Para reconocer ampliamente el alcance de lo uno que aúna lo contrario, se pueden considerar también los fragmentos 48, 51, 67 y 88 (Diels, Gaos, ib.).
86. N. Hartmann. *Filosofía de la naturaleza,* op. cit., pág. 282.
87. Aristoteles. *Über Entstehen und Vergehen (De generación y corrupción).* Trad. de Karl Prantl, Edit. Scientia, Aalen, RFA, 1978, 318 b. Este y sgtes. son trad. m. d. al. Aristóteles. *De generación y corrupción.* Trad. de Samaranch, op. cit., 318 b.
88. Nietzsche. *Der Wille zur Macht (La voluntad de poder).* Edit. Alfred Kröner, Stuttgart, 1964, afor. 617, tr. m.
    Nietzsche. *La voluntad de dominio,* en: *Obras completas.* Trad. de Ovejero, op. cit., afor. 617.
89. Heidegger. *Nietzsche,* op. cit., vol. 1, pág. 656, tr. m.
90. Heidegger. *Der Spruch des Anaximander,* op. cit., pág. 316, tr. m.
    Heidegger. *El dicho de Anaximandro,* op. cit., pág. 287.
91. Nietzsche. *La voluntad de poder,* op. cit., afor. 1066, tr. m.
92. Heidegger. *Ser y Tiempo.* Trad. de Gaos, op. cit., § 28, pág. 148.
    Heidegger. *Sein und Zeit,* op. cit., § 28, pág. 131.
93. O sea, la preposición 'de' cumple ahí el papel de un genitivus subjectivus-objectivus.
94. Cfr. Karl Löwith. *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (El concepto de mundo de la filosofía moderna),* en: *Informes de sesiones de la Academia de las Ciencias de Heidelberg* —clase histórico-filosófica—, año 1960, 4, artículo, Heidelberg, 1960. Cfr. además artículo del autor: "Replanteo de la pregunta sobre el humanismo", en: *Revista de Filosofía,* vol. XXIX-XXX, Stgo. 1987.
95. Una conciliación entre libertad y necesidad está pensada por Heidegger en su interpretación sobre Schelling, en que la libertad aparece como una forma superior de necesidad. Cfr. Heidegger. *Schellings Abhandlung* "Das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) (*El tratado de Schelling "La esencia de la libertad humana"* (1809), op.cit., págs. 185-186.
    Esta posición es coincidente con Nicolai Hartmann. Cfr. *Fil. de la nat.,* op. cit., pág. 349.
96. Cfr. la siguiente afirmación de Hegel: "La substancia es la razón, a saber, aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y existir", en: *Filosofía de la Historia.* Trad. de José M. Quintana Cabanas, Ediciones Zeus, Barcelona 1970, pág. 38.
97. Cfr. Kant. *Cr. d.l.r.p.,* op. cit., A80-B106.
98. El antecedente de ese orden está ya en *Ser y Tiempo,* trad. de Gaos, op. cit., § 31, pág. 161.

99. Cfr. Leibniz. *Teodicea*, en: *Obras*, tomo v. Trad. de Patricio Azcárate, Casa Editorial de Medina, Madrid, s.a., 1ª parte, § 42 ss.
Leibniz. *Theodizée*. Trad. de Arthur Buchenau. Edit. Felix Meiner, Leipzig, 1925, 1ª parte, § 42 ss.
100. Miguel de Unamuno. *Del sentimento trágico de la vida*. Cia. Argentina de Editores, Bs. As., 1962, págs. 31 ss.
101. Spinoza, op. cit., 3ª parte, prop. 16.
102. Cfr. Teilhard de Chardin. *El fenómeno humano*. Taurus Ediciones, Madrid, 1963, págs. 311 ss.
103. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, op. cit., pág. 287.
104. Aristóteles. *De gen. y corr.*, op. cit., 338 b.
105. Kant. *Cr. d.l.r.p.*, op. cit., A419-B447. A continuación todas las citas de Kant en este § corresponden a la *Crítica /.../*. Este y sgtes. textos son trad. mías.
106. En relación a ésto cfr. también el § siguiente a las antinomias "Del interés de la razón en éste su antagonismo" ("Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite"), op. cit., A462-B490.
107. Se puede reconocer en esto la aplicación del principio de razón suficiente, formulado expresamente por Leibniz. Cfr. Leibniz. Teodicea, op. cit., 1ª parte, § 44.
108. Atiendo aquí a lo que Heidegger ha expresado sobre el silencio, el callar y el oir en *Ser y Tiempo*, op. cit., § 34. Cfr. tb. *¿Por qué permanecemos en la provincia?*. Trad. de Jorge Rodríguez, *Revista Eco* Nº 35, Bogotá, 1963.
Además: Heidegger. *El habla*, en: *De camino al habla*. Trad. de Yves Zimmermann, Ediciones del Serval-Guitard, Barcelona 1987, págs. 27 ss.
Heidegger. *Die Sprache (El lenguaje)*, en: *Unterwegs zur Sprache (En camino al lenguaje)*. Edit. Günther Neske, Pfullingen RFA, 1979, págs. 32 ss.
109. Parménides, Diels, Gaos, op. cit., tr. m.
110. Cfr. Leibniz. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, op. cit., § 7.
111. Leibniz. *Teodicea*, op. cit., 1ª parte, § 44, tr. m.
112. Heidegger. *Der Satz vom Grund (El principio de razón)*, op. cit., pág. 26, tr. m.
113. Heidegger. *Einführung in die Metafísica (Intr. a l. Met.)*, op. cit., pág. 10, tr. m.
Heidegger. *Introducción a la Metafísica*, op. cit., pág. 46.
114. Cfr. Franz Kafka. *El Proceso*. Trad. de Vicente Mendicinil. Edit. Losada, Bs. As., 1946, cap. IX.
F. Kafka. *Der Prozess*. Edit. Fischer, Frankfurt, 1983, cap. IX.
115. Cfr. Leibniz. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, op. cit., parag. VIII.
116. Cfr. Heidegger. *Nietzsche*, vol. 2, op. cit., págs. 141 ss. y 450 ss.
117. Heidegger. *Ser y Tiempo*, op. cit., § 44, pág. 237.
Heidegger. *Sein und Zeit*, op. cit., § 44, pág. 216.
118. Umberto Eco. *Tratado de semiótica general*. Trad. de Carlos Manzano. Edit. Lumen, Barcelona, 1976, págs. 133 ss.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN *Confesiones*. Trad. de Eugenio Ceballos. Edit. Sopena, Bs. As., 1942. Ed. ingl. *The confessions*. Trad. de Edward Bouvern Pusey. Britannica Great Books, EE.UU. 1952, vol. 18.

ANAXIMANDRO. Vid. Diels, Gaos.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. trilingüe con trad. de Valentín García Yebra. Edit. Gredos, Madrid, 1970. *Metafísica*, en: *Obras*. Trad. de Francisco P. Samaranch. Edit. Aguilar, Madrid, 1967. Ed. al.: *Metaphysik*. Trad. de Hermann Bonitz. Edit. Felix Meiner, Hamburgo, 1978. Id.: *Metaphysik*. Trad. de Bonitz con clasificaciones, registro y bibliografía, ed. por Héctor Carvallo y Ernesto Grassi. Edit. Rowohlt, Schleswig, 1968.

De generación y corrupción. Trad. de Samaranch, op. cit. Ed. al.: *Über Entstehen und Vergehen*, en: *Werke* (Obras). Trad. de Karl Prantl. Edit. Scientia, Aalen, 1978. Ed. ingl.: *On generation and corruption*. Trad. de H.H. Joachim. Great Books, op. cit., vol. 8.

Física. Trad. de Samaranch, op. cit. Ed. al.: *Physik*. Trad. de K. Prantl, op. cit. Id.: Physikvorlesung. Trad. y coment. de Hans Wagner. Edit. Akademie, Berlín, 1967.

BRUNO, GIORDANO. *Sobre el infinito universo y los mundos*, en: *Mundo, magia y memoria*. (Selección de textos). Ed. de Ignacio Gómez de Liaño, Taurus Ediciones, Madrid, 1973.

BURNET, JOHN. *Early greek philosophy* (Filosofía griega temprana). Londres, 1930.

COROMINAS, JUAN y J.A. PASCUAL. *Diccionario crítico y etimológico castellano*. Edit. Gredos, Madrid, 1980.

CHARDIN, TEILHARD de. *El fenómeno humano*. Taurus Ediciones, Madrid, 1963.

DESCARTES, RENÉ. *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*. Trad. de Exequiel de Olaso y Tomás Zwank. Edit. Sudamericana, Bs. As., 1987.

Meditaciones metafísicas. Selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial L., Edit. Universitaria, Stgo., 1974.

Reglas para la dirección del espíritu, en: *Obras escogidas*, op. cit.

DIELS, HERMANN. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Los fragmentos de los presocráticos). Edit. Weidmann, RFA, 1956.

ECO, UMBERTO. *Tratado de semiótica general*. Trad. de Carlos Manzano. Edit. Lumen, Barcelona, 1976.

FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1979.

FICHTE, JOHANN G. *El destino del hombre*. Trad. de Vicente Romano García. Edit. Aguilar, Ávila, 1963. Ed. al.: *Die Bestimmung des Menschen*, en: *Obras*. Ed. por I.H. Fichte, vol. 2, Filosofía teorética II. Edit. Walter de Gruyter, Berlín, 1971.

GAOS, JOSÉ. *Antología de la Filosofía griega*. El Colegio de México, México, 1968.

GEMOLL, WILHELM. *Griechisch-Deutsches Schul-und Handwörterbuch*. (Diccionario griego-alemán). Edit. G. Freytag, München/Viena, 1979.

GUZZONI, UTE. *Identität oder nicht*. (Identidad o no). Edit. Karl Alber, Friburgo/München, 1969.

HARTMANN, NICOLAI. *Philosophie der Natur*. (Filosofía de la naturaleza). Edit. Walter de Gruyter, Berlín, 1950.
Ethik (Ética). Edit. Walter de Gruyter, Berlín, 1962.

HEGEL, GEORG F.W. *Filosofía de la Historia*. Trad. de José M. Quintana Cabanas. Ediciones Zeus, Barcelona, 1970.

HEIDEGGER, MARTIN. *Introducción a la Metafísica*. Trad. de Emilio Estiú. Edit. Nova, Bs. As., 1959. Ed. al.: *Einführung in die Metaphysik*, en: *Gesamtausgabe*, vol. 40, ed. por Petra Jaeger, Edit Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1976. Id.: *Einführung in die Metaphysik*. Edit. Max Niemeyer, Tübingen, 1966.
Ser y Tiempo. Trad. de José Gaos. Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1962. Ed. al.: *Sein und Zeit*. Edit. M. Niemeyer, Tübingen, 1977.
De: *Vorträge und Aufsätze* (Conferencias y Artículos. Edit. Günther Neske, Pfullingen, 1967:
**Das Ding*. Ed. esp.: *La cosa*. Trad. de Rafael Gutiérrez, en: Ideas y Valores, Nos 7-8, Bogotá, 1953.
*Die Frage nach der Technik. Ed. esp.: *La pregunta por la técnica*, en: *Ciencia y técnica*. Trad. de Francisco Soler. Edit. Universitaria, Stgo. 1984.
**Was heiβt denken?* Ed. esp.: *¿Qué significa pensar?* Trad. de Haraldo Kahnemann. Edit. Nova, Bs. As., 1964.
De: *Identität und Differenz*. Edit. Neske, Pfullingen, 1957:
**Dez Satz der Identität*. Ed. esp.: *Identidad y diferencia* (corresponde a "El princ. d. id."). Trad. de Oscar Mertz, rev. por Fco. Soler, en: Revista de Filosofía, vol. 13, N° 1, Stgo., 1966.
**Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. (La estructura onto-teo-lógica de la metafísica).
De: *Sendas perdidas*. Trad. de José Rovira Armengol. Edit.: Losada, Bs.As., 1960. Ed. al.: *Holzwege. Gesamtausgabe*, op. cit., vol. 5, ed. por Friedrich W., v. Herrmann:
**Der Spruch des Anaximander*.
De: *Wegmarken* (Marcas en el camino), *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. 9, ed. por F.W. v. Hermann:
**Vom Wesen des Grundes*, Ed. esp.: *De la esencia del fundamento*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1968.
Der Satz vom Grund (El principio de razón). Edit. Neske, Pfullingen, 1957. Ed. fr.: *Le principe de raison*. Edit. Gallimard, París, s.a.
Nietzsche. Edit. Neske, Pfullingen, 1961.
Schellings Abhandlung "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809). (El tratado de Shelling "Sobre la esencia de la libertad humana" (1809)). Edit. M. Niemeyer. Tübingen, 1971.
¿Por qué permanecemos en la provincia? Trad. de Jorge Rodríguez. Revista Eco., N° 35, Bogotá 1963.
El habla, en: *De camino al habla*. Trad. de Yves Zimmermann. Ediciones del Serval-Guitard, Barcelona, 1987. Ed. al.: *Die Sprache*, en: *Unterwegs zur Sprache*. Edit. Neske, Pfullingen, 1979.

HESÍODO. *Opera*. Biblioteca Oxoniensis.
Teogonía, en: *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo*. Trad. de Roque Vicente Caputo. Centro Editor de América Latina, Bs.As., 1968. Ed. al.: *Theogonie*, en: *Sämtliche Gedichte*. Trad. de Walter Marg. Edit. Artemis, Zürich/Stuttgart, s.a.

HERÁCLITO Vid. Diels. Gaos.

HÖLSCHER, UVO. *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*. (Parménides. De la esencia del ente. Los fragmentos). Edit. Suhrkamp, Frankfurt, 1969.

Kafka, Franz. *El proceso*. Trad. de Vicente Mendicinil. Edit. Losada, Bs. As., 1946. Ed. al.: *Der Prozess*. Edit. Fischer, Frankfurt, 1983.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1983.

Crítica de la razón pura. Selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial L., Edit. Universitaria, Stgo., 1976.

Ed. al.: *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. por August Messer, de acuerdo a la ed. de la Academia Prusiana de las Ciencias, vol. 1, Edit. de Th. Knaur, Berlín y Leipzig, s.a.

Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. Trad. de Jaime Grinberg, Edit. Losada, Bs. As., 1968.

Kippenhahn, Rudolf. *Licht vom Rande der Welt. Das Universum und sein Anfang*. (Luz de los confines del mundo, El universo y su comienzo). Edit. Deutsche Verlags-Anstalt (dva), Stuttgart, 1984.

Leibniz, Gottfried W. *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*, en: *Escritos filosóficos*. Trad. de Ezequiel de Olaso. Edit. Charcas, Bs. As., 1982.

Teodicea, en : *Obras*, tomo v. Trad. de Patricio Azcárate. Casa Editorial de Medina, Madrid, s.a. Ed. al: *Theodizée*. Trad. de Arthur Buchenau. Edit. Felix Meiner, Leipzig 1925.

Löwith, Karl. *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (El concepto de mundo de la metafísica moderna), en: Informes de Sesiones de la Academia de las Ciencias de Heidelberg —clase histórico-filosófica—, año 1960, 4, art., Heidelberg, 1960.

Millas, Jorge *Idea de filosofía*. Edit. Universitaria, Stgo. 1969.

Mondolfo, Rodolfo. *El inifinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Edit. Universitaria de Buenos Aires. Bs. As., 1952.

Nietzsche, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en: *Obras completas*. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen, Edit. Aguilar, Bs. As., 1963. Ed. Al.: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en: *Werke* (Obras). Ed. de est. crít. de G. Colli y M. Montinari. Edit. de Gruyter, Berlín, 1980, vol. 1.

La voluntad de dominio, en: *Obras*. Trad. de Ovejero, op. cit. Ed. al.: *Der Wille zur Macht*. Edit. Alfred Kröner, Stuttgart, 1964.

Así hablo Zaratustra. Trad. de Pablo Simón. Edit. Poseidón, Bs. As., 1969. Ed. al.: *Also sprach Zathustra*, en: *Werke*, ed. por Karl Schlechta, Edit. Carl. Hanser, München, 1955.

El gay saber. Trad. de Luis Jiménez Moreno. Edit. Narcea, Madrid, s.a., Ed. al.: *Die Fröhliche Wissenschaft*. Ed. de Schlechta, op. cit.

Parménides. Vid. Diels, Hölscher, Gaos.

Platón. *El sofista*, trad. de Francisco de P. Samaranch, en: *Obras completas*, Edit. Aguilar, Madrid, 1969. Ed. al.: *Der Sophist*. (Griego-alemán). Trad. de Otto Apelt, Hamburgo, 1967.

Timeo. Trad. de Samaranch, op. cit. Ed. ingl.: *Timaeus*. Trad. de Benjamin Jowett, Great Books, op. cit.

República, trad. de José Antonio Míguez, en: *Obras*, Edit. Aguilar, op. cit.

Plotino. *Eneadas*. Trad. de José Antonio Míguez. Edit. Aguilar, Bs. As., 1955. Ed. ingl.: *The six Enneads*. Trad. de Stephen Mc. Kenna y B.S. Page, Great Books, op. cit., vol. 17.

Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Edit. Tecnos, Madrid, 1962.

Ritter, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario histórico de la

filosofía). Ed. por J. Ritter y Karlfriede Gründer, Edit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.

Ross, W.D. *Aristoteles' Metaphysics* —Introducción— Oxford, 1924.

Schelling, Friedrich W. *Sobre la esencia de la libertad humana*. Trad. de Arturo Altmann. Juárez Editor, Bs. As., 1969. Ed. al.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Edit. Suhrkamp, Frankfurt, 1975. Ed. fr.: *La liberté humaine*. F. Rieder et Cie. Editeurs, Paris, 1926.

Scotus Erígena, Juan. *Über die Eintheilung der Natur*. (De divisione naturae). Trad. al al. por J. H. Kirchmann. Edit. de L. Heimann, Berlín, 1870.

Spinoza, Benedictus de. *Ética*, en: *Obras completas*. Archivo Cultural Editores, Bs. As., 1977.

Etica. Trad. de Oscar Cohan. FCE, México, 1958. Ed. al.: *Die Ethik*. Edit. A Kröner, Leipzig, s.a.

Tomás de Aquino. *Suma teológica*. (Latín-castellano). Trad. de Raimundo Suárez, Biblioteca de Autores Cristianos (bac), Madrid, 1964. Ed. ingl.: *Summa Theologica*, en: Great Books, op. cit., vol. 19.

Antología. Dirigida por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Editora Gabriela Mistral, Stgo. 1975.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Cia. Argentina de Editores, Bs. As., 1962.

Vial, Juan de Dios. Vid. Descartes, Kant.

Colección
EL SABER
Y LA CULTURA

IMMANUEL KANT
Crítica de la razón pura.
Selección, glosas y comentarios de Juan de Dios Vial Larraín.

BERNARDO BERDICHEWSKY
En torno a los orígenes del hombre americano.

MARTIN HEIDEGGER
Ciencia y Técnica.
Prólogo de Francisco Soler.

OSVALDO SILVA
Prehistoria de América.

JORGE ACEVEDO
Hombre y mundo.

WALTER BRÜNNER
La psicología de la comunicación, de la escritura, firma y rúbrica.

HUMBERTO GIANNINI
La reflexión cotidiana.

JUAN RIVANO
Lógica elemental.

OSVALDO SILVA
Civilizaciones prehispánicas de América.

HUMBERTO GIANNINI
Breve historia de la Filosofía.

JUAN GÓMEZ MILLAS Y OTROS
Goethe, herencia y resplandor de un genio.

AMADOR NEGHME
Hacia ideales culturales y universitarios.

JUAN RIVANO
Perspectivas sobre la metáfora.

SUSANA MUNNICH
Kierkegaard y la muerte del Padre humano y divino.

ROLANDO MELLAFE
Historia social de Chile y América.

RICARDO KREBS
Breve historia universal.

LEONIDAS EMILFORK
La conquista de México.
Ensayo de poética americana.

PEDRO LASTRA
Relecturas hispanoamericanas.

DAVID PETREMAN
La obra narrativa de Francisco Coloane.

MAX SCHELER
El saber y la cultura.

SERGIO DE TEZANOS PINTO S.
Breve historia de la medicina universal.

YOLANDO PINO SAAVEDRA
Cuentos Mapuches de Chile.

Sigue a la vuelta

SERGIO PEÑA Y LILLO
El temor y la felicidad.

RENATO ESPOZ
Un Conflicto en el Origen de la Ciencia Moderna: Copérnico u Osiander.

PEDRO LASTRA Y ENRIQUE LIHN
Asedios a Oscar Hahn.

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA
Crítica de la Razón Tecnocrática.

RICARDO KREBS
La Monarquía Absoluta en Europa.

EVELYN MINARD
La Poesía de Humberto Díaz-Casanueva.

BARUCH SPINOZA
Tratado Político.
Introducción, Traducción, Notas, *Index Latinus Translationis* y Bibliografía de Humberto Giannini y Ma. Isabel Flisfisch.

C.S. LEWIS
Los cuatro amores.

HUMBERTO GIANNINI Y MARÍA ISABEL FLISFISCH
Las Categorías de Aristóteles
Edición bilingüe.

NÉSTOR MEZA
Estudios sobre la Conquista de América.

CEDOMIL GOIĆ
La Novela Chilena.

¿Qué es el ser? Esta pregunta ha sido raigal en la filosofía de Occidente, la que el autor examina a fondo desde sus primeras reflexiones. En el presente libro, dicha meditación se desarrolla a través de un pensamiento intuitivo y una rigurosidad lógica. Es la comprensión debidamente fundamentada del ser como universo lo que permite llegar tan lejos. En esa máxima lejanía se nos descubre de manera reveladora el misterio, ya que si bien se ha respondido ¿qué es el ser?, la pregunta ¿por qué es él? no puede sino permanecer abierta.

El pensamiento se abre aquí a una nueva perspectiva en la historia de la filosofía, desarrollando, a la vez, cuando es oportuno, un fecundo diálogo con la tradición. Se esclarecen así significativas posiciones filosóficas desde Anaximandro hasta Heidegger. Holzapfel, es Licenciado en Filosofía de la U. de Chile y Doctor en Filosofía de la U. de Friburgo en Brisgovia.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

EDITORIAL UNIVERSITARIA